الخلافات الفكرية في الإسلام

وأثرها في التطور التاريخي

لمفهوم العقيدة

الطَّبْعَة الثانية

١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م

رقم التسلسل الدولي:

٩٨٣-٩٤٧٠-٥٢-٣

النشر المكتبي والإخراج والطباعة:



MES ENTERPRISE SDN BHD
Suite 7-6A, Bangunan Lim, No. 803-817, Batu 4 ½,
Jalan Ipoh, 51200 Kuala Lumpur, Malaysia
Tel: (+603) 6250-1153 Fax: (+603) 6250-1059
Web site: www.mesenterprise.com.my

الخلافات الفكرية في الإسلام

وأثرها في التطور التاريخي

لمفهوم العقيدة

تأليف

حرسي محمد هيلوله

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم وبعد:

فإن الدكتور حرسي محمد هيلوله، باحث إسلامي مجدّ ومجتهد، حاول ويحاول تعميق فهمه في الفكر الإسلامي في تمظهراته الكبرى من: تصوف وفلسفة وعلم كلام، ويبذل قصارى الجهد في ترسيخ أقدامه في ثنايا المراجع والمصادر ليقرر ما صح عنده من الآراء، بعد إجراء مبدأ التعادل والترجيح بينها، فجاءت أنظاره قويمة، وسديدة وموفقة، مما يبشر بإذن الله تعالى بزرع يعجب القراء نباته وثمراته.

أرجو له السداد فيما وطّد نفسه عليه من بحث ودراسة، وأن يوفقه الله تعالى في قابل الأيام ليغني المكتبة الإسلامية بمزيد من ثمرات قلمه، والله الهادي وهو المستعان.

أ. د. عرفان عبد الحميد

أستاذ الدراسات الإسلامية

كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية

الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

المحتويات

مقدمة الطبعة الأولى

تعتمد هذه الدراسة على فرضية كنت أعتقدها منذ شبابي، وهي أن الفكر الإسلامي فكر متناسق متلائم أساسه الدين الإسلامي، وأعني هنا الفكر الإسلامي بمفهومه الواسع الذي يشمل جميع مجالات العلوم الإسلامية.

بالإضافة إلى ذلك فإن الخلافات الفكرية في الوسط الإسلامي كان لها دور كبير في تنشيط الحركة العلمية وإن لم يكن أثرها إيجابيا في جميع الأحوال، وفي هذه الدراسة أحاول استكشاف هذا النوع من التأثير وأهميته في حقل الفكر الإسلامي.

ومجال هذه الدراسة هو التطور التاريخي الذي شهدته العقيدة في القرون الأربعة الأولى للهجرة وهذه الدراسة توضح كيف تطورت العقيدة الإسلامية من شكل أوليّ بسيط إلى صورة مركبة معقدة كانت العامل الأساسي لظهور الفكر الفلسفي في الإسلام.

حرسي محمد هيلوله

كلية الدعوة والإدارة الإسلامية

جامعة العلوم الإسلامية - كوالالمبور

التاريخ: ٢٠٠٢/٣/٣م

مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، وبعد:

فإنه لمن دواعي البهجة والسرور أن أقدم لطلبة العلم والقراء الكرام الطبعة الثانية لكتابي "الخلافات الفكرية في الإسلام"، وأودّ أن أغتنم هذه الفرصة لأحيط القاريء علما ببعض التغييرات الطفيفة على الطبعة الثانية، ومنها تغير عنوان الكتاب من "الخلافات الفكرية في الإسلام، وأثرها في التطور التاريخي للعقيدة والفلسفة" إلى عنوان جديد هو"الخلافات الفكرية في الإسلام، وأثرها في التطور التاريخي لمفهوم العقيدة" ومن دوافع التغيير الآتي:

أولاً: حدث لبس لبعض القراء الكرام في عبارة "التطور التاريخي للعقيدة" وذلك أن لفظ العقيدة يطلق في الأصل على الدين والمفهوم معا، وقد قصدنا المعنى الثاني كما هو واضح، إذ يستحيل أن يطرأ تغير على أصل العقيدة وإنما يحصل التغير لمفاهيم البشر لتغير أحوالهم، ومع أن هذا الأمر يبدو جليا، فإننا فضلنا أن نجري هذا التغيير الطفيف لرفع هذا اللبس المتوهم.

ثانياً: حذفنا عبارة "فلسفة" من عنوان الطبعة الثانية حيث تناولنا هذه المادة في كتاب مستقل بعنوان "مشكلات الفلسفة الإسلامية، دراسة في المفهوم والمنهج" وهو تحت الطبع. وأما مضمون الكتاب فلم نغير فيه شيئا ما عدا بعض التصحيحات للأخطاء المطبعية واللغوية غير المقصودة التي تسربت إلى الطبعة الأولى.

وفي الختام أودّ أن أعبر عن شكري للأخوة الكرام والأساتذة الأفاضل الذين أبدوا ملاحظاتهم وآرائهم القيّمة حول الكتاب وعلى رأسهم الأستاذ

الدكتور عرفان عبدالحميد الذي تكرم بكتابة مقدمة لهذه الطبعة وكذلك الدكتور محمود محمد علي والدكتور محمد عبدالله نور والأخ عبد الرزاق عبد الله حاش وغيرهم، فجزى الله الجميع خيراً، وما توفيقي إلى بالله.

المؤلف

أكتوبر ٢٠٠٣م

تمهيد

النزعة العقلية في الإسلام

لقد كان للإسلام أثر عظيم في عقلية الشعوب التي اعتنقته وكان من أهم هذه الشعوب التي تأثرت عقليتهم بتعاليم الإسلام العرب، ذلك أنهم كانوا يشكلون مادة الإسلام الأولى وحاملى لؤاء هذا الدين الجديد، وقد أثر الإسلام في العرب من ناحيتين: الأولى ناحية مباشرة وهي التعاليم الجديدة التي أتى بها الإسلام مخالفا عقائد العرب القديمة، والثانية ناحية غير مباشرة وهي أنه مكنهم من فتح بلاد أعظم دولتين في ذلك العهد وهما الفرس والروم، وكان من أثر هذا الفتح أنه وضع تحت تصرف العرب ما كان لهذه الشعوب من علوم وحضارة ومدنية[1]، فتعرضت عقلية الجماعة المسلمة لهذين النمطين من التأثير وهما تأثير داخلي تمثل في التعاليم الجديدة التي جاء بها الإسلام والمخالفة لعقائد العرب الجاهليين، وتأثير خارجي تمثل في حضارات وعلوم الأمم التي فتح الإسلام بلادها، ولاشك في أن من الضروري فهم هذين النمطين من المؤثرات الفكرية على الوجه الصحيح إذا أردنا أن نفهم طبيعة التفكير العقلي عند الشعوب الإسلامية وخاصة في عهودها الأولى.

فالإسلام لم يكن دينا جديدا فحسب بل كان ثورة على الحياة العقيدية والفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي كانت قائمة في العصر الجاهلي، ودعا إلى التوحيد الخالص بدلا من الشرك الجاهلى، وإلى السلام والهدوء بدلا من الغلظة والعنف الجاهليين، وإلى إعمال العقل والاعتبار بالعبر

---

١ أمين، أحمد، فجر الإسلام، ص ٦٩.

والوقائع التاريخية بدلا من الاعتماد على الأساطير والكهانة والسحر، والآيات القرآنية التي تحث المسلم على التدبر والتبصر كثيرة في القرآن الكريم، وإذن فلاشك في أن الإسلام كان قبل كل شيء ثورة على الأوضاع العقدية والفكرية الجاهلية وإن أثرت هذه الثورة في جميع نواحي الحياة، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل كانت الشعوب العربية التي كانت تقطن في الجزيرة العربية في ذلك العصر مستعدة لاستقبال هذه المؤثرات الداخلية منها والخارجية؟ وهل كانت هذه المؤثرات جديدة كل الجدة بالنسبة لسكان الجزيرة أم إنهم تعرضوا لمؤثرات مماثلة لها من قبل ولو بنسب مختلفة ومحدودة؟

وللإجابة عن هاذين السؤالين لابد من استعراض الصورة العامة للاوضاع الفكرية والعقدية لسكان الجزيرة العربية قبيل ظهور الإسلام.

الفصل الأول

الأوضاع العقدية والفكرية في الجزيرة العربية

الفصل الأول

الأوضاع العقدية والفكرية في الجزيرة العربية

لم يكن مجتمع الجزيرة العربية مجتمعا مغلقا وذلك بحكم موقعهم الاستراتيجي للتجارة الدولية آنذاك، ذلك أن مكة وبلاد الحجاز عامة كانت ملتقى الطريق التجاري التي تربط بين الشرق "جنوب شبه الجزيرة العربية والهند" وبين الغرب "حوض البحر المتوسط" وبذاك كانت طريقا لقوافل التجارة التي تحمل معها الثقافة ومظاهر الحضارة[1]، وقد اتصل العرب بمن جاورهم من الشعوب وكان هذا الاتصال من عدة طرق أهمها: التجارة وإنشاء المدن العربية المتاخمة لإمبراطوريتي الفرس والروم، والبعثات اليهودية والنصرانية التي كانت تنتشر بين سكان الجزيرة العربية[2]، وبالاضافة إلى هذه الحضارة الوافدة فإن العرب قد طوروا حضارة ذات شأن خاصة بهم وخاصة القسم الجنوبي من الجزيرة، ويهمنا من حضارة العرب القديمة جانبين، الجانب الديني، والجانب الفكري، وفيما يلي نتعرض لهذين الجانبين بشيء من التفصيل.

١. الديانات

أهم الديانات المنتشرة في الجزيرة العربية قبل الإسلام، اليهودية

---

١ فاخوري، حنا وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص ٨٨.

٢ أمين، أحمد، فجر الإسلام، ص ١٢.

والنصرانية والوثنية، وهذه الديانات قد تكلم عنها القرآن كما وسم معتنقيها بالكفر والشرك، وتذكر كتب التاريخ أن اليهودية قد دخلت بلاد العرب في زمن إسماعيل وإبراهيم الخليل، وهاجر اليهود بكثرة بعد سقوط دولتهم وخراب المدينة المقدسة والهيكل بفعل الرومان سنة ٧٠م، واستوطنوا في شمال الجزيرة والحجاز واليمن، وكانت التوراة متداولة على نطاق واسع بين سكان الحجاز، وقد انتشرت اليهودية بين عرب الشمال واليمنيين، وكانت دعوة اليهود دعوة توحيد، فدخلها عدد من العرب وآمنوا بها وصاروا يعيرون العرب بوثنيتهم[١]، أما النصرانية فقد دخلت بلاد العرب منذ عهد الرسل خلفاء المسيح، وتذكر كتب التاريخ أن عيسى عليه السلام بعث داعيا من الحواريين يقال له ابن ثلماء إلى بلاد العرب[٢]، وبذلك انتشرت النصرانية في جزيرة العرب، وقد انقسمت النصرانية في ذلك العهد إلى فرق كثيرة تسرب بعضها إلى جزيرة العرب، وكانت أهم هذه الفرق فرقتان: النساطرة، واليعاقبة، وكانت النسطورية منتشرة في الحيرة، واليعقوبية في غسان وسائر قبائل الشام[٣]، وكذلك انتشرت النصرانية في جنوب الجزيرة ويبدو أنها دخلت من جهة الحبشة، وقد بنى أبرهة كنيسة عظيمة في صنعاء وسماها "القليص" وكان ينوى أن ينافس بها مكة الوثنية آنذاك ليصرف عنها حج العرب[٤]، وهكذا كانت النصرانية منتشرة بين قبائل العرب الجاهليين.

---

١ الفاخوري، حنا وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص ٨٩ - ٩٠، وأمين، أحمد، فجر الإسلام، ص٢٣ - ٢٨، وفروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ص ٩٩ - ١٠٣.

٢ ابن خلدون، كتاب العبر، ج٢، ص١٥٠، والطبري، أخبار الرسل والملوك، ج١، ص٧٣٨، ابن هشام، سيرة ابن هشام، ج٤، ص ٢٥٥.

٣ أمين، أحمد، فجر الإسلام، ص ٢٥.

٤ الفاخوري، حنا وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص ٩١.

أما الوثنية فكانت في جنوب الجزيرة العربية ديانة تقوم على أساس فلكي وكانوا يعبدون القمر والشمس والزُّهرة، أما وثنية العرب المستعربة فكانت على أساس حجري، تعد بعض الأحجار بيتا لله، ويبنى حول هذه الأحجار بيتا يسمى "حرما" وكانت زيارة الحج في أوقات معلومة تسمى "الأشهر الحرم"، ويرى بعض المؤرخين أن الوثنية عقيدة طارئة على الشعوب السامية، وأن العقيدة الأصلية لهذه الشعوب هي التوحيد[1]، ولذلك نجد أن معظم العرب كانوا يعتقدون بإله واحد خالق إلا أنهم كانوا يتقربون إلى الله بأصنامهم، ويُعتقد أن إكرامهم لأصنامهم كلات والعزى ومناة كان من قبيل إكرام الملائكة، وقد ذكر القرآن أنهم كانوا يجعلون قربانا لله كما كانوا يجعلون قربانا لشركائهم، كما ذكر توسلهم بأصنامهم إلى الله وإقرارهم بأن الله هو الذي خلق السموات والأرض[2]، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن العرب الجاهليين كانوا موحدين من جهة الاعتقاد، ومشركين وثنيين من جهة العبادة، يقول صاعد الأندلسي في طبقات الأمم "وجميع عبدة الأوثان من العرب موحدة لله تعالى، وإنما كانت عبادتهم لها ضربا من التدين بدين الصابئة في تعظيم الكواكب والأصنام الممثلة في الهياكل لا على ما يعتقده الجهال بديانات الأمم وبآراء الفرق من أن عبدة الأوثان ترى أن الأوثان هي الآلهة الخالقة للعالم، (ولم يعتقد)[3] قط هذا الرأي ذو فكرة ولا دان به صاحب عقل.."[4]، وبناء على ما سبق يمكن القول بأن سكان جزيرة

---

١ على، جواد، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج٥، ص ٢٠، ١٢٠، وانظر الفاخورى، حنا وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص ٩١ - ٩٢.

٢ انظر مثلا، سورة الأنعام الآية ١٣٦، وسورة الزمر الآية ٣.

٣ في الأصل "ولم نعتقد" ولعل الصواب ما أثبتناه.

٤ الأندلسي، صاعد، طبقات الأمم، ص ١١٧.

العرب لم يكونوا جهلة لا يفهمون شيئا عن المعتقدات والديانات السائدة في العالم آنذاك، بل كان بعضهم متدينين بديانات سماوية كاليهودية والنصرانية، كما كان بعضهم يعتقدون بالأصنام والأوثان والنجوم مع اعتقادهم بالله، وعلى هذا فإن عقيدة التوحيد لم تكن شيئا جديدا كل الجدة على سكان الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام، ولذلك حسن استقبالهم لدعوة التوحيد عند ما دعاهم النبي محمد ﷺ إلى الإسلام، ومعظم الصعوبات التي واجهت دعوته كان من ورائها تخوف قريش من فقدان مكانتها بين العرب.

٢. الأوضاع الفكرية

اختلف المؤرخون في تقييم الوضع الفكري للعرب الجاهليين فمنهم من ذهب إلى أن العرب كانوا أصحاب فكر وحكمة، ومنهم من رأى أنهم كانوا عاجزين عن التفكير الفلسفي المنتظم، ومنهم من اعتقد أن حالة العرب الفكرية كانت حالة طبيعية مثلهم مثل سائر الأمم، فمن أصحاب الرأي الأول الآلوسي إذ يقول "إن العرب لما كانوا أتم الناس عقولا وأحلاما، وأطلقهم ألسنة، وأوفرهم أفهاما، استتبع ذلك لهم كل فضيلة، وأورثهم كل منقبة جليلة"[١]، ومنهم ابن رشيق الذي يقول "العرب أفضل الأمم، وحكمتها أشرف الحكم"[٢]، ومن أصحاب الرأي الثاني صاعد الأندلسي وابن عبد ربه، ويقول صاعد في طبقاته عند حديثه عن علم العرب الجاهليين "وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئا منه ولا هيأ طباعهم للعناية به، ولا أعلم أحدا من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن اسحاق

---

١ الآلوسي، محمود، بلوغ الأرب، ج١، ص ١٤٦.

٢ ابن رشيق، العمدة، ج١، ص ١٩.

الكندي (المتوفى سنة ٣٦٠هـ - ٨٧٣م) وأبا محمد حسن الهمداني (المتوفى سنة ٣٣٤هـ - ٩٤٦م)[١]، ويقول ابن عبد ربه في العقد الفريد "لم تر الأمم كلها من أعاجم في كل شق من الأرض لها ملوك تحميها ومدائن تضمها، وأحكام تدين بها، وفلسفة تنتجها، وبدائع تفتقها في الأدوات والصناعات، مثل صنعة الديباج ولعبة الشطرنج، ورمانة القبان ومثل فلسفة الروم في ذات الخلق والقانون والإسطرلاب، ولم يكن للعرب ملك يجمع سوادها، ويضم قواصيها، ويقمع ظالمها، وينهى سفيهها، ولا كان لها قط نتيجة في صناعة، ولا أثر في فلسفة، إلا ما كان من الشعر، وقد شاركتها فيه العجم، وذلك أن للروم أشعارا عجيبة قائمة الأوزان والعروض"[٢]، ومن أصحاب الرأي الأخير ابن خلدون الذي يرى أن أجيال البدو والحضر طبيعية وأن جيل العرب في الخلقة طبيعي[٣]، فكل الأمم تمر بمرحلة البداوة كما تمر بمرحلة الحضر وليس ذلك خاصا بأمة معينة دون غيرها من الأمم، فالعرب مثلهم مثل الأمم الأخرى يمكن أن يكتسبوا سائر الصناعات التي اكتسبها غيرهم من الأمم وإنما الأمر متعلق بالحالة الاجتماعية التي هم عليها، فالعلوم إما عقلية كالفلسفة والمنطق أو نقلية كالعلوم الشرعية، فهذه الأخيرة يتلقاها الإنسان من عند الله ولا يحتاج إلى إعمال الفكر فيها إلا في حدود ضيقة، "أما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان من حيث إنه ذو فكر فهي غير مختصة بملة بل بوجه النظر فيها إلى أهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة"[٤]، ويلاحظ أن ابن

---

١ الأندلسي، صاعد، طبقات الأمم، ص ١٢١.

٢ ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٢، ٨٦.

٣ ابن خلدون، المقدمة، ص ١٢٠ - ١٢١.

٤ ابن خلدون، المرجع السابق، ص ٤٨٧.

خلدون أبان الصواب في هذه المسألة، وذلك أنه أدرك أن الأمم تمر بمراحل اجتماعية مختلفة، فهناك أمة في طور البداوة وهناك أخرى في طور الحضارة، ولا يصح أن تجرى مقارنة بين هاتين الأمتين ذلك أن كل واحدة منهما يمر بمرحلة تختلف كليا عن المرحلة التي تمر بها الأخرى، وقد أخطأ عدد من الباحثين لعدم إدراكهم هذه الحقيقة التي انكشفت لابن خلدون.

صحيح أنه لم يكن عند العرب الجاهليين فلسفة أو فكر منتظم نتج عن طول تأمل وإعمال فكر، إلا أن ذلك لا يعني أنهم لم يخلقوا لذلك أصلا، وكل ما هنالك أنهم كانوا في طور اجتماعي لا يتوقع من مثلهم إنتاج فلسفة ومنطق وطب وهندسة، ومع كل هذا فلم يكن العربي الجاهلى في معزل عن صدى هذه العلوم التي كانت تزاولها الأمم المجاورة لهم كالفرس والروم، فكان منهم من يعتقد آراء طبيعية وينكرون الحياة الأخروية، ومنهم من اعتقد بالجبر وظنوا أن المنايا خبط عشواء فمن أصابته يمت ومن تخطئه يعمر، وكذلك نجد عند بعضهم آراء فلسفية وسياسية غير التي أشرنا إليها آنفا، إلا أن هذه الأفكار كانت موجودة عند طبقة "المثقفين" أي طبقة الشعراء فقط، أما العربي الجاهلي العادي فلا علم له بهذه الأمور ولم يهتم بها، ومن المؤكد أن هذه الأفكار الفلسفية التي وجدت عند طبقة الشعراء كانت صدى المذاهب الفلسفية المنتشرة آنذاك بين الشعوب والأمم المجاورة للجزيرة العربية وخاصة الهند والفرس والروم، وهذا يعني أن العرب الجاهليين وعلى الأقل طبقة الشعراء منهم لم يكونوا معزولين عن ثقافات الأمم المجاورة لهم بل كانوا يتلقون بعض موجات هذه الثقافات ويأخذون منها ما يتناسب بيئتهم الفكرية والاجتماعية التي عاشوا فيها.

اتضح لنا مما سبق أن المجتمع العربي الجاهلي لم يكن مجتمعا مغلقا

متقوقعا في ذاته لا يدري شيئا مما يجري من حوله من ديانات وثقافات وعلوم، بل كان هذا المجتمع الجاهلى يعى ويدرك بعض هذه المعتقدات وخاصة عقيدة التوحيد التي وفدت مع اليهودية والنصرانية، كما أدرك بعض الآراء الفلسفية التي كانت شائعة في تلك الحقبة بين الأمم المتحضرة كالهند والفرس والروم وقد استقبلوا بعض هذه الآراء الفلسفية حسب ما تتطلبه بيئتهم وطبيعتهم.

ولذلك نجد أن الأفكار والمعتقدات التي جاء بها الإسلام لم تكن كلها جديدة كل الجدة بالنسبة للعرب الجاهليين فلفظ الجلالة كان مستعملا عند الجاهليين وكان يحمل نفس المفهوم الذي جاء به الإسلام[1]، وكذلك "بيت الله" و"الحرم" و"الأشهر الحرم" وغير ذلك من المفاهيم التي جاء بها الإسلام كانت معروفة عندهم، وهذا لا يعني أن الإسلام لم يأت بمفاهيم جديدة إذ أن مفاهيم "المنافق" و"الجاهلية" و"الفاسق" لم تكن معروفة لديهم، قال أحمد أمين "قال السيوطي في المزهر: قال ابن خالويه: إن لفظ الجاهلية اسم حدث في الإسلام للزمن الذي كان قبل البعثة، والمنافق اسم إسلامي لم يعرف في الجاهلية. وقال ابن الأعرابي: لم يسمع قط في كلام الجاهلية ولا في شعرهم فاسق"[2]، ومن ناحية أخرى فإننا وجدنا أن الآراء الفلسفية التي دخلت في الجو الثقافي العربي بعد الفتح لم تكن هي الأخرى جديدة كل الجدة على العقل العربي، إذ أننا رأينا أن بعض هذه الآراء الفلسفية قد دخلت في ثقافتهم منذ أمد بعيد، وإنما كان الجديد نسبيا لهذه العلوم والمعتقدات كمًا وكيفًا.

---

١ الفاخوري، حنا وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص ٩٢.

٢ أمين أحمد، فجر الإسلام، ص ٥٣ - ٥٤.

الفصل الثاني

مفهوم العقل عند علماء المسلمين

الفصل الثاني

مفهوم العقل عند علماء المسلمين

لقد كان الإسلام كما أسلفنا ثورة عقيدية وفكرية على الوضع الخامل للعقيدة والفكر الجاهليين، وقد قرر مبادئ عقدية هي أساسيات الدين الجديد، ولاشك في أن هذا الوضع العقدي الجديد كان يتطلب مستوى معرفي رفيع يقدر على التفاعل مع الأفكار الجديدة التي جاءت في هذا الدين، ومن هنا طالب الإسلام من معتنقيه أن يستعملوا عقولهم وبصائرهم للتثبت من صحة المفاهيم التي يمليها عليهم، وجعل "العقل" مصدرا معرفيا أساسيا للوصول إلى الحقائق الدينية والدنيوية، وبذلك قدم الدين الجديد للفكر الفلسفي الإسلامي أصولا أولية لتكوين نظرية معرفية "فالإسلام في بنيته تلك تضمن إشارات عميقة لعملية تكَوُن وتطَوُر علم وفلسفة ذات معالم محدودة وواضحة[١]"، ولا نعني من ذلك أن نصوص الوحي التي جاء بها الإسلام كانت فلسفة وعلما، بل كل ما نعنيه هو أن هذه النصوص تضمنت أصولا أولية كانت شرطا كافيا لإيجاد فلسفة وعلم في الإسلام، وهناك نصوص كثيرة جاءت في القرآن الكريم، سوف نستعرضها فيما بعد بشيء من التفصيل، حددت بوضوح أهمية العقل الإنساني في استكشاف الحقائق الدنيوية والتأكد من الحقائق الدينية.

---

١ حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، ص ٥، وخليل، أحمد، مستقبل الفلسفة العربية، ص٤٥ - ٤٦ وتيزيني، طيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ص٥.

١. معنى العقل

العقل **في اللغة** الحجر والنُّهى، ويقال رجل عاقل وعقول، وعَقَلَ من باب ضَرَبَ، ومعقولا وهو مصدر. وقال سيبويه هو صفة، وقد يسمى الرجل بالمعقل أي الملجأ. وقال الشيرازي العقل صفة يميز بها بين الحسن والقبيح[١].

وعلى هذا فالعقل صفة يوصف بها الشخص إذا كان قادرا على التفكير والتميز بين الصحيح والسقيم وبين الحسن والقبيح.

وفي الاصطلاح: ذهب السلف من أهل السنة والمحاسبي والإمام الغزالي إلى أنه "غريزة"[٢] وضعه الله في الإنسان "فهو في المعنى والحقيقة.. غريزة وضعها الله في أكثر خلقه، لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية ولا بحس، ولا ذوق، ولا طعم، وإنما عرفهم الله سبحانه وتعالى إياه بالعقل منهم، فبذلك العقل عرفوه، وشهدوا عليه بالعقل الذي عرفوه به من أنفسهم، بمعرفة ما ينفعهم ما يضرهم"[٣]، وما ذهب إليه هؤلاء ليس ببعيد عما كان يقوله المتكلمون، فقد اعتقدوا بأن العقل ملكة أو قوة تمكن الإنسان من التميز بين الخير والشر، وقد قال أرسطو بأنه القوة التي يستعين بها المرء ليتوصل بطريقة مباشرة إلى نتيجة يقينية، يستنبطها من بعض المقدمات، وهذه القوة أحد أجزاء النفس التي تكتسب بها المعارف النظرية والمقدمات الأولية، وتبعا لأرسطو قال الفلاسفة المسلمون بالعقل الهيولاني، وهو قوة من قوى النفس معدة لقبول ماهيات الموجودات أو المعقولات، وهو

---

١ الرازي، مختار الصحاح مادة (عقل).

٢ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٩٤، ابن الجوزي، كتاب الأذكياء، ص ١٣، القوتلي، حسين، العقل وفهم القرآن، ص١٢٩، المحاسبي، الغزالي، أبو حامد، شرف العقل وماهيته، ص٥٨.

٣ المحاسبي، الحارث ابن أسد، شرف العقل وماهيته، ص ١٧.

الذي تتطور منه عقول أخرى كالعقل بالفعل والعقل المستفاد، فهذه العقول الثلاثة وهي العقل الهيولاني والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، تمثل مراتب ثلاثة في التفكير الإنساني، ويتم تحصيل المعرفة عن طريق اتصالها بالعقل الفعال المفارق للمادة[1].

وجاء في كتاب الأذكياء لابن الجوزي أنه "نقل إبراهيم الحربي، عن أحمد بن حنبل أنه قال: العقل غريزة ومثله عن الحارث المحاسبي. ويروى عن المحاسبي أيضا أنه قال: هو نور. وقال آخرون هو قوة يفصل بها بين حقائق المعلومات، وقال قوم: هو نوع من العلوم الضرورية، وهو العلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات. وقال آخرون: هو جوهر بسيط، وقال آخرون هو جسم شفاف"[2].

ونجد الإمام الغزالي يوفق بين هذه التعريفات، فيذهب إلى أن العقل اسم يطلق بالاشتراك على معان أربعة:

الأول: هو الوصف الذي يفارق به الإنسان سائر البهائم، وهو غريزة يتهيأ بها الإنسان لإدراك العلوم النظرية.

الثاني: وهي العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز، بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات.

الثالث: وهو علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، وبكلمة أخرى هو تلك العلوم التي يتوصل بها الإنسان بالتجارب وطول الخبرة.

الرابع: وهو أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى معرفة عواقب الأمور وقمع الشهوات الداعية إلى اللذة العاجلة وقهرها.

---

١ هويدي، يحيى، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص٢٩٦ - ٢٩٧.

٢ ابن الجوزي، كتاب الأذكياء، ص ١٣.

فالأول وهو أن العقل غريزة، هو الأصل والمنبع، والثاني وهو كون العقل علوما ضرورية يعرف بها جواز الجائزات واستحالة المستحيلات، هو الفرع الذي يأتي بعد الأصل مباشرة، والثالث وهو العلوم التي يتوصل بها عن طريق التجارب وطول الخبرة، هو فرع الأول والثاني معا، والرابع وهو الانتهاء إلى معرفة عواقب الأمور وقمع الشهوات، هو النتيجة والغاية القصوى[1].

وإذا نظرنا إلى هذه التعريفات وجدنا أن أصحابها نظروا إلى العقل من وجوه مختلفة، إلا أنهم يكادون يجمعون علي أن العقل "غريزة أو قوة مدركة مميزة خلقها الله في الإنسان"، أما أنه غريزة خلقها الله في الإنسان ليميز بين الخير والشر فذلك واضح من كلام الحارث بن أسد المحاسبي والإمام الغزالي، ومن نحا نحوهما من أهل السنة كالإمام أحمد بن حنبل وغيره من الفقهاء والمحدثين، وأما كونه قوة من قوى النفس معدة لاستقبال المعارف، فواضع أيضا من كلام فلاسفة الإسلام الذي نقلناه عنهم قبل قليل، وأما كونه قوة أو ملكة مميزة، فهذا أيضا ظاهر من تعريف المتكلمين للعقل، وهكذا نجد أن العقل عندهم لا يعدو أن يكون "غريزة أو قوة أو ملكة خلقها الله في الإنسان معدة لاستقبال المعارف والتميز بين الخير والشر" فلا فرق بين أن نسمي العقل غريزة أو قوة هيولانية أو ملكة كامنة في الإنسان، ثم إن وظيفة هذه القوة هي استقبال المعارف أو التميز بين الخير والشر، ولا فرق في الحقيقة بين التميز بين الخير والشر وبين استقبال المعارف التي تمكن الإنسان من التميز بين الخير والشر، وبناء على هذا التحليل، نجد أن تعاريف المسلمين للعقل تنحل إلى القول بأن العقل "قوة خلقها الله في الإنسان للتميز بين الخير والشر"، فإذا

---

[1] الغزالي، أبو حامد، شرف العقل وماهيته، ص ٥٨ - ٦١.

أمعنا النظر في هذا التعريف المستنتج من تعاريفهم وجدنا أنها صحيحة ومطابقة لتفكيرهم الإسلامي، فأما أن العقل "قوة" فذلك واضح مستفاد من تجاربهم اليومية، وأما أنه "هبة من الله خلقه في الإنسان" فذلك حقيقة مطابقة لإيمانهم بأن الله سبحانه هو الذي خلق الإنسان وما فيه من قوى حسية وغير حسية، وأما أن غاية هذه القوة "التميز بين الخير والشر" فهذا أيضا حقيقة أخرى لا مجال لإنكارها، إذ معرفة الخير والشر والعمل بمقتضى هذه المعرفة هو غاية الحياة كلها، فهذه المباديء أصلها موجود في الدين الإسلامي الذي هو المصدر الأول للمعرفة عند المسلمين.

وهكذا نجد أن المسلمين أدركوا حقيقة العقل وعرفوا غايته، وإذا كان هذا كذلك، فما السبب في اختلافهم في قيمة العقل ومنـــزلته؟ ليس هناك من سبب معقول سوى أنهم أجروا مقارنة بين هذه القوة أعني العقل وبين الوحي المنـــزل من عند الله، فالوحي أيضا طريق يوصل الإنسان إلى معرفة حقائق الأشياء، وإذا كان كذلك، فهل مجالهما واحد، أم لكل واحد منهما مجاله الخاص به؟ وإذا كان مجالهما واحدا، فأيهما يقدم على الآخر؟، فرأى بعضهم أن مجالهما ليس بواحد، وأن الوحي مختص بالأمور الدينية من الغيبيات، والإلهيات والواجبات الشرعية وما إلى ذلك، ومجال العقل مادون ذلك من الأمور الدنيوية، وهذا مذهب السلفيين من أهل السنة، وقد استوحوا هذا المفهوم مما جاء عن النبي ﷺ لما مر بقوم يلقحون، فقال «لو لم تفعلوا لصلح»، قال: فخرج شيصاً فمر بهم فقال: «ما لنخلكم؟» قالوا: قلت كذا وكذا. قال: «أنتم أعلم بأمر دنياكم»[1].

ومنهم من رأى أن مجالهما واحد، وأن العقل قادر على أن يصل إلى

---

١ مسلم، الصحيح، كتاب الفضائل، الحديث رقم ٤٣٥٨.

الحقائق الدينية كما يصل إلى الحقائق الدنيوية، إلا أن الثابت من الوحي يقدم على العقل عند هؤلاء، لما كان الوحي معرفة مباشرة من عند الله، وهذا مذهب الفقهاء وخاصة الأحناف، والأشاعرة، ومنهم من رأى أن العقل والوحي سيان، بل العقل أهم وأولى من الوحي، وذلك أن الوحي أمر لا سبيل إلى معرفة حقيقته إلا بعد معرفة الله، ومعرفة الله لا تكون إلا بالنظر، بالإضافة إلى ذلك فإن الوحي نفسه دعى البشرية إلى إعمال الفكر والتدبر في الأمور قبل تسليمها والإيمان بها سواء أكانت أمورا دينية أم دنيوية، ومن هنا كان من الواجب تقديم النظر على الوحي في نظرهم، وهذا مذهب المتكلمين من المعتزلة ومن نحى نحوهم من الفلاسفة وبعض العلماء الطبيعيين، وسوف نناقش مواقف الفرق الثلاثة من مكانة العقل فيما بعد بشيء من التفصيل.

٢. دعوة القرآن إلى استخدام العقل

دعا القرآن إلى استخدام العقل وإعمال الفكر ووصف الكفار بأنهم قوم لا يعقلون ومع ذلك فإنه لم يُذكر لفظة (العقل) في القرآن، أما مشتقاتها فقد وردت بكثرة في القرآن والحكمة في ذلك على ما يبدو أن العقل ليس شيئا له وجود مادي، وإنما هو غريزة وشعور يشعر بها الإنسان وهو القدرة على التفكير، فهو ليس بجسم ولا روح بل هو وظيفة الدماغ والموجود الذي نلاحظه هي تلك الوظيفة وهي التعقل كما أن ضخ الدم في جميع أنحاء الجسم وظيفة القلب، وكذلك لفظة (الفكر) لم ترد في القرآن في حين نجد مشتقاتها قد وردت بكثرة، لأن الفكر غريزة كالعقل والتفكر وظيفة الدماغ الذي يستطيع أن يفكر، ومن هنا تكون كلمة العقل بمعنى التعقل والتفكر ولذلك نجد أن بعض اللغويين كسيبويه قالوا أنه

"صفة" فيوصف الشخص بأنه عاقل وعقول وقد وردت مشتقات هذه الكلمة في القرآن كما يلي:

أ. صيغة "تعقلون" تكررت ٢٤ مرة، ويسبقها في الغالب معنى الترجي أو الاستفهام، كقوله تعالى "لعلكم تعقلون" أو "أفلا تعقلون".

١. ﴿فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحي الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون﴾.[١]

٢. ﴿كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون﴾.[٢]

٣. ﴿ياأيها اللذين آمنوا لاتتخذوا بطانة من دونكم لايألونكم خبالا ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون﴾.[٣]

٤. ﴿كذلك يبين الله الآيات لعلكم تعقلون﴾.[٤]

٥. ﴿قال رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون﴾.[٥]

٦. ﴿أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون﴾.[٦]

٧. ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلا بعضهم إلى بعض قالوا أتحدثوهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم أفلا تعقلون﴾.[٧]

---

١ البقرة ٧٣.

٢ البقرة ٢٤٢.

٣ آل عمران ١١٨.

٤ النور ٦١.

٥ الشعراء ٢٨.

٦ البقرة ٤٤.

٧ البقرة ٧٦.

٨. ﴿يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون﴾.[١]

٩. ﴿وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو ولدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون﴾.[٢]

١٠. ﴿قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ماظهر منها وما بطن ولاتقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون﴾.[٣]

١١. ﴿فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب يأخذون عرض هذا الأدنى ويقولون سيغفر لنا وإن يأتهم عرض مثله يأخذوه ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ان لا يقولوا على الله إلا الحق ودرسوا ما فيه والدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون﴾.[٤]

١٢. ﴿قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمرا من قبله أفلا تعقلون﴾.[٥]

١٣. ﴿يا قوم لا أسألكم عليه أجرا إن أجري إلا على الذي فطرني أفلا تعقلون﴾.[٦]

---

١ آل عمران ٦٥.

٢ الأنعام ٣٢.

٣ الأنعام ١٥١.

٤ الأعراف ١٥١.

٥ يونس ١٦.

٦ هود ٥١.

١٤. ﴿إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾.[١]

١٥. ﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحي إليهم من أهل القرى أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كانت عاقبة الذين من قبلهم ولدار الآخرة خير للذين تقوا أفلا تعقلون﴾.[٢]

١٦. ﴿لقد أنزلنا إليكم كتابا فيه ذكركم أفلا تعقلون﴾.[٣]

١٧. ﴿أف لكم ولما تعبدون أفلا تعقلون﴾.[٤]

١٨. ﴿وهو الذي يحيى ويميت وله اختلاف الليل والنهار أفلا تعقلون﴾.[٥]

١٩. ﴿وما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وزينتها وما عند الله خير وأبقى أفلا تعقلون﴾.[٦]

٢٠. ﴿ولقد أضل منكم جبلا كثيرا أفلم تكونوا تعقلون﴾.[٧]

٢١. ﴿وبالليل أفلا تعقلون﴾.[٨]

٢٢. ﴿هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم ثم لتكونوا شيوخا ومنكم من يتوفى من قبل ولتبلغوا أجلا مسمى ولعلكم تعقلون﴾.[٩]

---

١ يوسف ٢.

٢ يوسف ١٠٩.

٣ الأنبياء ١٠.

٤ الأنبياء ٦٧.

٥ المؤمنون ٨٠.

٦ القصص ٦٠.

٧ يس ٦٢.

٨ الصافات ١٣٨.

٩ غافر ٦٧.

٢٣. ﴿إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾.[١]

٢٤. ﴿إعلموا أن الله يحيى الأرض بعد موتها قد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون﴾.[٢]

ب. صيغة "يعقلون" تكررت ٢٢ مرة منها ١٠ صيغ بدون نفي، و١٢ صيغة جاءت منفية بلا النافية.

١. ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فاحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾.[٣]

٢. ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان أباؤهم لايعقلون شيئا ولا يهتدون﴾.[٤]

٣. ﴿ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون﴾.[٥]

٤. ﴿وإذا ناديتم إلى الصلاة اتخذوها هزوا ولعبا ذلك بأنهم قوم لا يعقلون﴾.[٦]

---

١ الزخرف ٣.

٢ الحديد ١٧.

٣ البقرة ١٦٤.

٤ البقرة ١٧٠.

٥ البقرة ١٧١.

٦ المائدة ٥٨.

٥. ﴿ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وسيلة ولا حام ولاكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون﴾.[١]

٦. ﴿إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون﴾.[٢]

٧. ﴿ومنهم من يستمعون إليك أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون﴾.[٣]

٨. ﴿وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون﴾.[٤]

٩. ﴿وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾.[٥]

١٠. ﴿وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾.[٦]

١١. ﴿ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾.[٧]

---

١ المائدة ١٠٣.

٢ الأنفال ٢٢.

٣ يونس ٤٢.

٤ يونس ١٠٠.

٥ الرعد ٤.

٦ النحل ١٢.

٧ النحل ٦٧.

١٢. ﴿ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا وينـــزل من السماء ماء فيحيى به الأرض بعد موتها إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾.[١]

١٣. ﴿ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافوهم كخيفتكم أنفسكم كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون﴾.[٢]

١٤. ﴿ومن نعمره ننكسه في الخلق أفلا يعقلون﴾.[٣]

١٥. ﴿أم اتخذوا من دون الله شفعاء قل أولو كانوا لا يملكون سيئا ولا يعقلون﴾.[٤]

١٦. ﴿إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون﴾.[٥]

١٧. ﴿لا يقاتلونكم جميعا إلا في قرى محصنة أو من وراء جدر بأسهم بينهم شديد تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى ذلك بأنهم قوم لا يعقلون﴾.[٦]

١٨. ﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾.[٧]

---

١ الروم ٢٤.

٢ الروم ٢٨.

٣ يس ٦٨.

٤ الزمر ٤٣.

٥ الحجرات ٤.

٦ الحشر ١٤.

٧ الحج ٤٦.

١٩. ﴿واختلاف الليل والنهار وما أنزل الله من السماء من رزق فأحيا به الأرض بعد موتها وتصريف الرياح آيات لقوم يعقلون﴾.[١]

٢٠. ﴿أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا﴾.[٢]

٢١. ﴿ولقد تركنا منها آية بينة لقوم يعقلون﴾.[٣]

٢٢. ﴿ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولن الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون﴾.[٤]

ج. صيغة "عقلوه" جاءت مرة واحدة، في قوله تعالى: ﴿أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون﴾.[٥]

د. صيغة "نعقل" جاءت مرة واحدة، في قوله تعالى: ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾.[٦]

ه. صيغة "يعقلها" جاءت مرة واحدة، في قوله تعالى: ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون﴾.[٧]

و. جاء في القرآن ألفاظ كـ"القلوب" و"يتفكرون" و"يتذكرون" والـ"صدور" و"يتدبرون" و"يفقهون" و"الألباب" و"الأفئدة" و"الأبصار"

---

١ الجاثية ٥.

٢ الفرقان ٤٤.

٣ العنكبوت ٣٥.

٤ العنكبوت ٦٣.

٥ البقرة ٧٥.

٦ الملك ١٠.

٧ العنكبوت ٤٣.

و"النظر" وما بمعناها وكلها تشير إلى أنها تقوم ببعض وظائف العقل والآيات التي وردت فيها هذه الألفاظ ومشتقاتها تشبه في صيغتها الآيات التي وردت فيه مشتقات لفظة "العقل"، فالتدبر والتفقه والتذكر والنظر وظائف للعقل كما أن اللب والقلب والفؤاد والبصيرة والحجر استعمل بمعنى العقل في القرآن، وإذا حللنا مضمون هذه الآيات نجد أن هذه الآيات تقرر المبادئ الرئيسية الآتية:

١. إن المصدر الأساسي للمعرفة هو ما يصل إلينا عن طريق الحواس، والمعلومات التي تصل إلينا يجب أن تكون منطلق عمليات التفكير، ومن هنا نجد أن معظم هذه الآيات التي وردت فيها مشتقات لفظة (العقل) وردت فيها ألفاظ كالسمع والقلب والرؤية والصدور والأفواه، كما جاء فيها ذكر للمحسوسات ذاتها كالنخيل والأعناب والأرض والسماء والجبال وغير ذلك وهكذا نجد أن ذكر هذه الأشياء جاء في كل الآيات تقريبا مما يدل على أن مبادئ المعرفة التي يستخدمها العقل تأتي من المحسوسات عن طريق الحواس.

٢. إن عملية التفكير التي يقوم بها العقل يجب أن تكون بديهية بسيطة ومستخلصة من هذه المحسوسات والمشاهدات التي تقوم بها الحواس وبالتالي فإن القرآن لا يولي أهمية كبيرة لعملية التفكير العميق أو البحث الغامض، لكن هذا لا يعني أنه يمنع ذلك كما سنرى فيما بعد.

٣. الغاية من عملية التفكير كما يظهر من الآيات هي معرفة الخالق وقدرته على الإبداع والانقياد إليه والانصياع له.

ليس هناك تحديد لقدرة العقل على التفكير في هذه الآيات وغيرها في القرآن كما أن القرآن لم يحدد للعقل مجالا معينا يفكر فيه، وكل ما يطلب منه هو أن ينطلق من هذه المعلومات التي تصل إليه عن طريق الحواس، وما جاء في بعض الآيات كقوله تعالى ﴿يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾[1] وقوله تعالى ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾[2]، وقوله ﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما﴾[3] لا يفهم منه تحديدا لقدرة العقل وإنما المقصود هنا نفي الإحاطة بعلم الله.

ناقش القرآن قضايا ميتافيزيقية تثير العقل وتحفزه إلى التفكير العميق، من ذلك مناقشته لفكرة "الخلق" كقوله تعالى ﴿إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على الغرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾[4]، وقوله تعالى ﴿وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملا ولئن قلت إنكم مبعثون من بعد الموت ليقولن الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين﴾[5].

ومن القضايا الماورائية التي ناقشها القرآن فكرة "البعث" بعد الممات كالتي وردت في قوله تعالى ﴿ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة﴾[6]، وكذلك فكرة "الروح" في مثل قوله تعالى ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح

---

١ الاسراء ٨٥.

٢ البقرة ٢٥٥.

٣ طه ١١٠.

٤ الأعراف ٥٤.

٥ هود ٧.

٦ لقمان ٢٨.

من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾[1]، ومن هذه القضايا فكرة "الله" ووصفه بأنه أحد صمد وبأنه الذي خلق السموات والأرض وأنه رب الإنسان كما جاء في قوله تعالى ﴿إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام﴾[2]، وكقوله تعالى ﴿إنما إلهكم الله الذي لاإله إلا هو وسع كل شيء علما﴾[3]، وقوله تعالى ﴿قل هو الله أحد الله صمد﴾[4].

وبناء على ما سبق يمكن القول إن العقل الذي نجده في القرآن هو ذلك العقل العملي الذي يعتمد على المسلمات والبديهيات المحسوسة أو تلك المعلومات التي تأتي عن طريق الحواس في عملية التفكير، أما المسلمات والمبادئ المنطقية فليس لها أي ذكر في القرآن، فالقرآن لا يطلب من العقل أن ينطلق من مباديء منطقية مجردة، وكل ما هنالك أن العقل القرآني ينتقل مباشرة من العالم المحسوس إلى العالم المجرد كقوله تعالى: ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾[5].

وبهذه الطريقة يصل العقل القرآني إلى العالم الإيماني، وعلى هذا فإن العقل الفلسفي الذي ينطلق من المسلمات والبديهيات المنطقية للوصول إلى العالم المجرد لم يرد له ذكر في القرآن، ولكن هذا لا يعني أن القرآن منع ذلك

---

١ الاسراء ٨٥.

٢ الأعراف ٥٤.

٣ طه ٩٨.

٤ الإخلاص ١ - ٢.

٥ البقرة ١٦٤.

أو ذمّ، بل الظاهر من عموم الآيات القرآنية أنه أعطي العقل حرية مطلقة، بل إن القضايا الميتافيزيقية التي ناقشها القرآن بشكل مثير للنشاط العقلي، والتي أشرنا إليها قبل قليل، لهي إشارة إلى جواز الخوض في مثل هذه القضايا بالتفكير والتأمل العميقين.

الفصل الثالث

مكانة العقل في السنة النبوية

الفصل الثالث

مكانة العقل في السنة النبوية

رأينا أن لوظائف العقل كالتفكر والتعقل والتدبر أهمية كبيرة في القرآن للوصول إلى الحقائق الكونية، مما يدل على أن للعقل مكانة رفيعة في القرآن فالذين يعقلون هم العالمون كما جاء في قوله تعالى ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون﴾[1]، كما أن الذين لا يعقلون هم الذين كفروا كما في قوله تعالى ﴿ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون﴾[2].

أما مكانة العقل في السنة النبوية فتختلف كثيرا عن مكانته في القرآن إذ لا تذكر الأحاديث النبوية أي فضل للعقل، بل ذهب علماء الحديث إلى أن كل حديث فيه ذكر للعقل وفضله كذب موضوع، قال ابن قيم في المصباح المنير "ومنها - أي الأحاديث الموضوعة - أحاديث العقل، كلها كذب، كقوله "لما خلق الله العقل قال له: أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، فقال: ما خلقت خلقا أكرم علي منك، بك آخذ وبك أعطي. وحديث "لكل شيء معدن ومعدن التقوى قلوب العاقلين". وحديث "إن الرجل ليكون من أهل الصلاة والجهاد وما يجزى إلا على قدر عقله" قال الخطيب حدثنا الصوري قال: سمعت الحافظ عبد الغني بن سعيد يقول: قال الدارقطني: إن كتاب "العقل" وضعه أربعة أوله ميسرة بن عبد ربه، ثم سرقه منه داود بن المحبر، فركبه

---

١ العنكبوت ٤٣.

٢ البقرة ١٧١.

بأسانيد غير أسانيد ميسرة، وسرقه عبد العزيز بن أبي رجاء، فركبه بأسانيد أخر، ثم سرقه سليمان بن عيسى السجزي فأتى بأسانيد أخر"[1].

وقال العجلوني في "كشف الخفاء" في تعليقه على حديث "لما خلق الله العقل" قال: قال الزركشي: كذب موضوع باتفاق، لكن قال السيوطي في الدرر تابع الزركشي في ذلك ابن تيمية، قال - أي السيوطي - وقد وجدت له أصلا صالحا أخرجه عبد الله بن أحمد في زوائد المسند عن الحسن يرفعه، قال لما خلق الله العقل قال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر قال ما خلقت خلقا أحب إلي منك، فيك آخذ وبك أعطي، وهذا مرسل جيد الإسناد وهو موصول، وفي معجم الطبراني في الأوسط من حديث أبي هريرة بإسنادين ضعيفين"[2].

وأورد القارئ الهروي في كتابه "المصنوع في معرفة الحديث الموضوع" الحديث السابق فقال: كذب موضوع، وقال الذهبي وابن القيم، إن كل حديث ورد فيه ذكر العقل وفضله ضعيف أو موضوع[3].

وهكذا نجد علماء الحديث يجمعون على أن هذه الأحاديث التي ورد فيها العقل وفضله كلها أحاديث موضوعة أو ضعيفة، وإذا رجعنا إلى كتب الحديث وكتب علم الجرح والتعديل وجدنا أن الأحاديث الواردة في العقل نوعان:

النوع الأول: وهو الأحاديث التي تتحدث عن فضل العقل، وهذا

---

١ ابن القيم، المصباح المنير، ص٦٦.

٢ العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الألباس، ج٢، ص ١٤٨.

٣ انظر مثلا: الهروي، المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، ص٣٥، وعبد السلام البسيوني، العقلانية هداية أم غواية، ص١٥.

النوع ضعفه المحدثون، ونورد هنا أمثلة لهذا النوع كما وردت في كتاب "شرف العقل وماهيته"، و"كتاب الأذكياء"[1]:

١. "يا أيها الناس اعقلوا عن ربكم وتواصوا بالعقل تعرفوا ما أمرتم به، وما نهيتم عنه، واعلموا أنه ينجدكم عند ربكم، واعلموا أن العاقل من أطاع الله، وإن كان دميم المنظر حقير الخطر، دنيء المترلة، رث الهيئة، وأن الجاهل من عصى الله تعالى، وإن كان جميل المنظر، عظيم الخطر، شريف المترلة، حسن الهيئة، فصيحا، نطوقا، فالقردة والخنازير أعقل عند الله تعالى ممن عصاه، ولا تعتز بتعظيم أهل الدنيا إياهم، فإنهم من الخاسرين".

٢. "أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل. فأقبل، ثم قال له أدبر. فأدبر، ثم قال الله عز وجل: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أكرم على منك، بك آخذ، وبك أعطي، وبك أثيب، وبك أعاقب".

٣. وعن أنس ﷺ قال: أثنى قوم على رجل عند النبي ﷺ، حتى بالغوا، فقال ﷺ: "كيف عقل الرجل؟" فقالوا نخبرك عن اجتهاده في العبادة وأصناف الخير وتسألنا عن عقله؟ فقال النبي ﷺ: "إن الأحمق يصيب بجهله أكثر من فجور الفاجر، وإنما يرتفع العباد غدا في الدرجات الزلفى من ربهم على قدر عقولهم".

٤. وقال ﷺ: "إن الرجل ليدرك بحسن خلقه درجة الصائم القائم، ولا يتم لرجل حسن خلقه حتى يتم عقله، فعند ذلك تم إيمانه، أطاع ربه، وعصى عدوه إبليس".

---

١ المحاسبي، والغزالي، شرف العقل وماهيته، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ص ٥٣ - ٥٧، وابن الجوزي، كتاب الأذكياء، ص ١٠ - ١٢.

٥. وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: "لكل شيء دعامة، ودعامة المؤمن عقله، فبقدر عقله تكون عبادته، أما سمعتم قول الفجار ﴿لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾[1]".

٦. وعن عمر رضي الله عنه، أنه قال التميم الداري: "ما السؤدد فيكم؟ قال: العقل. قال: صدقت، سألت رسول الله ﷺ كما سألتك فقال كما قلت، ثم قال: "سألت جبريل عليه السلام: ما السؤدد؟ فقال: العقل".

٧. وعن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: كثرت المسائل يوما على رسول الله ﷺ فقال: "ياءيها الناس، إن لكل شيء مطية، ومطية المرء العقل، وأحسنكم دلالة ومعرفة بالحجة أفضلكم عقلا".

٨. وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: لما رجع رسول الله ﷺ من غزوة أحد، سمع الناس يقولون: فلان أشجع من فلان، وفلان أبلى ما لم يبل فلان، ونحو هذا، فقال رسول الله ﷺ "أما هذا فلا علم لكم به"، قالوا: وكيف يا رسول الله؟ فقال ﷺ: "إنهم قاتلوا على قدر ما قسم الله لهم من العقل، وكانت نصرتهم ونيتهم على قدر عقولهم".

٩. وعن البراء بن عازب، أنه ﷺ قال: "جد الملائكة واجتهدوا في طاعة الله سبحانه وتعالى بالعقل، وجد المؤمنون من بني آدم على قدر عقولهم، فأعملهم بطاعة الله عز وجل أوفرهم عقلا".

---

١ سورة الملك ١٠.

١٠. وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قلت: يا رسول الله، بم يتفاضل الناس في الدنيا؟، قال: "بالعقل". قلت: وفي الآخرة؟ قال: "بالعقل". قلت: أليس إنما يجزون بأعمالهم؟ فقال ﷺ: "يا عائشة، وهل عملوا إلا بقدر ما أعطاهم عز وجل من العقل؟ فبقدر ما أعطوا من العقل كانت أعمالهم، وبقدر ما عملوا يجزون".

١١. وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: "لكل شيء آلة وعدة، وإن آلة المؤمن العقل، ولكل شيء مطية، ومطية المرء العقل، ولكل شيء دعامة، ودعامة الدين العقل، ولكل قوم غاية، وغاية العباد العقل، ولكل قوم داع، وداعي العابدين العقل، ولكل تاجر بضاعة، وبضاعة المجتهدين العقل، ولكل أهل بيت قيِّم، وقيم بيوت الصديقين العقل، ولكل خراب عمارة، وعمارة الآخرة العقل، ولكل امرء عقب ينسب إليه ويذكر به، وعقب الصديقين الذي ينسبون إليه ويذكرون به العقل، ولكل سفر فسطاط، وفسطاط المؤمنين العقل".

١٢. وقال ﷺ: "إن أحب المؤمنين إلى الله عز وجل من نصب في طاعة الله عز وجل، ونصح العباد لعبادته، وكمل عقله، ونصح نفسه فأبصر، وعمل به أيام حياته فأفلح وأنجح".

١٣. وقال ﷺ: "أتمكم عقلا أشدكم لله تعالى خوفا، وأحسنكم فيما أمركم به ونهى عنه نظرا، وإن كان أقلكم تطوعا".

١٤. وقال ﷺ: "إذا تقرب الناس بأبواب البر والأعمال الصالحة، فتقرب أنت بعقلك".

هذه بعض الأحاديث التي وردت في فضل العقل وقد قال علماء الجرح أنها أحاديث مكذوبة موضوعة كلها.

والنوع الثاني: من الأحاديث هي تلك الأحاديث التي جاء فيها ذكر العقل عرضا، وليس فيها ذكر لفضل العقل، وقد ورد بعضها في الصحاح منها:

١. حدثنا محمد بن كثير أخبرنا سفيان حدثنا الأعمش عن زيد بن وهب حدثنا حذيفة قال: حدثنا رسول الله ﷺ حديثين رأيت أحدهما وأنا أنتظر الآخر حدثنا أن الأمانة نزلت في جذر قلوب الرجال ثم علموا من القرآن ثم علموا من السنة وحدثنا عن رفعها قال: «ينام الرجل النومة فتقبض الأمانة من قلبه فيظل أثرها مثل أثر الوكت ثم ينام النومة فتقبض فيبقى أثرها مثل المجل كجمر دحرجته على رجلك فنفط فتراه منتبرا وليس فيه شيء فيصبح الناس يبايعون فلا يكاد أحد يؤدي الأمانة فيقال إن في بني فلان رجلا أمينا ويقال للرجل ما أعقله وما أظرفه وما أجلده وما في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان..».[1]

٢. ".. قال زيد: قال أبوبكر: إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ فتتبع القرآن فاجمعه".[2]

٣. «ما رأيت ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن يا معشر النساء».[3]

---

١ البخاري، الصحيح، كتاب الرقاق وكتاب الفتن، الحديث رقم ٦٥٥٩.

٢ البخاري، الصحيح، كتاب فضائل القرآن، رقم ٤٣١١، وكتاب الأحكام رقم ٦٦٥٤.

٣ البخاري، الصحيح، كتاب الزكاة، رقم ١٣٦٩.

٤. "نُهينا أن نسأل رسول الله ﷺ عن شيء فكان يعجبنا أن يجيء الرجل من أهل البادية العاقلُ فيسأله ونحن نسمع..".[١]

٥. ".. أقبح من ذاك عند من عَقَلَ عن الله أن أقول بغير علم أو آخذ عن غير ثقة".[٢]

٦. «.. قال فأما من دخل في الإسلام وعَقَلَهُ ثم قتل فلا توبة له».[٣]

هذه هي بعض الأحاديث التي ورد فيها ذكر العقل نجدها في الصحيحين، وإذا حاولنا أن نفهم موضوعات هذه الأحاديث نجد أن الحديث الأول يفيد أنه يقال للرجل ما أعقله وما في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان، مما يدل أنه لا تلازم بين العقل والإيمان، أي أنه يمكن أن يكون الرجل عاقلا ذكيا غير مؤمن.

وفي الحديث الثاني وصف زيد بن ثابت رضي الله عنه بأنه شاب عاقل، وهنا نجد أن وصف الشخص بأنه عاقل وصف محمود وإلا لما وصف أبوبكر زيدا بأنه شاب عاقل. وفي الحديث الثالث وصف الرسول ﷺ النساء بأنهن ناقصات عقل ودين، وهذا يفهم منه أن كمال العقل أو الاتصاف بكمال العقل أمر محمود، وفي الحديث الرابع يذكر الصحابي بأنهم كانوا يعجبون أن يأتي الرجل العاقل من أهل البادية فيسأل النبي فيسمعوه، وهذا أيضا يفهم منه أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يعجبون بسؤال الرجل العاقل من أهل البادية للنبي ﷺ وأنهم كانوا يستمعون إلى مثل هذه الأسئلة، وهذا إشارة إلى فضل العقل عندهم، وفي الحديث الخامس فيه تصريح أن القول بغير علم أو الأخذ عن غير ثقة أمر

١ مسلم، الصحيح، الإيمان رقم ١٣.

٢ مسلم، الصحيح، كتاب المقدمة.

٣ مسلم، الصحيح، كتاب التفسير.

قبيح عند من عقل عن الله، أما في الحديث السادس ففيه أنه لا توبة لمن دخل الإسلام وعقله ثم قتل بعد ذلك النفس التي حرمها الله، فهل هذا يعني أن باب التوبة مفتوح لمن دخل الإسلام و لم يعقله ثم قتل؟، هذا ما يوحي به مفهوم المخالفة، وعموما يبدو ذكر العقل في هذه الأحاديث وإن جاء عرضا غير مقصود لذاته، يبدو وكأنه صفة محمودة يوصف بها الناس.

ومهما يكن من أمر فإن مكانة العقل في السنة النبوية مكانة متدنية بالمقارنة إلى القرآن وليس هناك أي تفسير معقول لهذا الأمر، وهناك احتمالات فيما يخص هذه القضية وهي:

الاحتمال الأول: أن الرسول ﷺ لم يقل أي حديث في فضل العقل وشرفه، وهذا الاحتمال بعيد كل البعد، لأن الرسول ﷺ وهو الذي أنزل القرآن على قلبه والقرآن مشحون بمشتقات لفظة "العقل" لا يتصور أن يغفل ذكر فضل العقل وشرفه، ولاسيما أن العقل محل التكليف.

والاحتمال الثاني: أن الرسول ﷺ قال بعض الأحاديث في فضل العقل وشرفه إلا أنها ضاعت، وإذا صح هذا الافتراض فلابد أن نتساءل سبب ضياع هذه الأحاديث، وهل من المعقول أن تضيع كل الأحاديث التي وردت في هذا الباب الذي هو غاية في الأهمية؟، ولماذا لم تضع الأحاديث الأخرى التي وصفها المحدثون بأنها أحاديث موضوعة ومكذوبة؟

والاحتمال الثالث: هو أن الرسول ﷺ قال أحاديث في هذا الباب وأنها لم تضع بل هي الأحاديث الموجودة الآن والتي صرح المحدثون أنها موضوعة أو مكذوبة، وإذا صح هذا الافتراض، فلابد أن نسأل لماذا رفض المحدثون هذه الأحاديث كلها و لم يقبلوا حديثا واحدا منها؟.

ليس هناك من سبب معقول إلا أن المعروف في تاريخ المسلمين أنه حدث صراع فكري بين المحدثين وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل وبين أصحاب المذهب العقلاني وعلى رأسهم المعتزلة، ويعتقد أن هذا الصراع لعب دورا هاما في ضياع الأحاديث الواردة في هذا الباب، فقد شن رجال الحديث وعلى رأسهم الإمام أحمد هجوما لا هوادة فيه على كل ما له علاقة بالعقل، فقد روي عن الإمام أحمد بن حنبل أنه كان ينهى عن قراءة كتب الفقه، ويقول ابن الجوزي في كتاب مناقب أحمد بن حنبل أنه قال: "لا تنظر كتب أبي عبيد ولا فيما وضع اسحاق، ولا سفيان، ولا الشافعي، ولا مالك، وعليك بالاصل"[1]، وسأل أحدهم مرة أحمد بن حنبل "يا أبا عبد الله إن أصحاب الحديث يكتبون كتب الشافعي، فقال: لا أرى لهم ذلك".

وفي رواية أخرى أن اسحاق بن إبراهيم بن هانى قال: سألت أحمد بن حنبل عن كتب أبي ثور، فقال: "كتاب ابتدع فهو بدعة"[2]، والإمام أحمد إنما يرفض نقل هذه الكتب لأنها تتضمن آرء فقهية كثيرة، وإذا كان هذا حال الآراء الفقهية عند إمام المحدثين فما ظنك بموقفه من العقل وما له علاقة بالعقل؟

يقول الدكتور حسين القوتلي في معرض كلامه عن مكانة العقل في السنة النبوية "أما العقل في السنة فله قصة غريبة بعض الشيء، ذلك أن المحدثين وأصحاب المذاهب العقلية كانوا قد انقسموا حول صحة أحاديث رسول الله ﷺ في العقل، فمنهم من زعم بأنه لم يصح حديث في العقل عن رسول الله، وزعموا أن كل حديث في العقل إنما هو حديث مقحم

١ ابن الجوزية، مناقب الإمام أحمد، ص ١٩٢.

٢ ابن الجوزية، المصدر السابق، ص١٩٢.

وموضوع، ومنهم من زعم بأن أحاديث العقل صحيحة، وإن جاء بعضها بإسناد ضعيف، ذلك أن روحها تتفق مع روح الإسلام ولا تعارضه".[1]

ويرى القوتلي أن ضياع أحاديث العقل كان نتيجة لمبالغة الفقهاء وعلماء الجرح والتعديل في حملتهم عليها وذلك أن هؤلاء الفقهاء ورجال الحديث كانوا من أنصار أفكار الحشو والتجسيم، فخافوا أن ينساق المسلمون وراء العقل وحده، ولتبرير وجهة نظره يسجل القوتلى خمس ملاحظات وهي:

الملاحظة الأولى: أن تكذيب علماء الحديث لهذه الأحاديث جاء بصيغة ضعيفة و لم يأت تكذيبا قويا وحاسما وذلك أن لبعض هذه الأحاديث أصلا صالحا كما ذكرها السيوطي.

الملاحظة الثانية: هي أن أحاديث العقل تتفق كلها مع روح الإسلام ولا تعارض أي مبدأ من مبادئ الإسلام، بل تتفق بشكل عام في روحها مع ما ورد في الآيات القرآنية عن العقل.

الملاحظة الثالثة: وهي تؤكد لنا من حيث المبدأ صحة الحديث في العقل عن الرسول ﷺ، وهذه الملاحظة هي أن هذه الأحاديث إذا لم تصح عن رسول الله فإن أحدا من الصحابة والتابعين والمسلمين الأوائل لم يكن ليجرؤ على الحديث فيما امتنع الرسول الكريم عن الحديث فيه، وقد رأينا أن بعض الصحابة كعائشة رضي الله عنها، وبعض السلف رووا بعض هذه الأحاديث.

الملاحظة الرابعة: هي أن أغلب الدارسين للحديث النبوي من أهل السنة راحوا يكذبون ويشككون كل من روى حديثا في العقل، وهذه ليست

---

١ القوتلى، حسين، العقل وفهم القرآن، ص١٢١ - ١٢٢.

إلا نتيجة للملاحقة العمياء التي كانت نتيجتها النيل من كل من يشتغل بأمور العقل والكلام بدون تفرقة ولا تميز.

والملاحظة الخامسة: في أمر العقل هي التناقض الذي بدا لدى الإمام أحمد بن حنبل في موضوع العقل، فهو في الوقت الذي يتفق مع المحاسبي بأن العقل غريزة وهو مذهب السلف، فإنه من جهة أخرى كان ينكر استعمال العقل والحديث عنه على المحاسبي[1].

وخلاصة القول أن لا حاجة للتأكيد على أن أحاديث العقل راحت ضحية لهذا القرار المجحف الذي اتخذه رجال الحديث وهو أن كل حديث في العقل موضوع أو مكذوب، وإذا أساء المعتزلة إلى استعمال العقل - على ما يقال - فإن رجال الحديث قد أساءوا إلى العقل والحديث معا، ذلك أنهم وضعوا من قيمة العقل ورفضوا كل ما له علاقة بالرأي، كما وصفوا بالوضع والكذب على كل الأحاديث التي جاءت في فضل العقل وأهميته، بل رفضوا كل حديث جاء عن رواة أحاديث العقل، وإذا ثبت ذلك فإنه لا مناص للمسلمين اليوم من أن يعيدوا النظر في أصول علم الجرح والتعديل، وخاصة بعض المبادئ التي وضعت تحت تأثير الصراعات الفكرية كالتي حدثت بين المحدثين والمتكلمين وكذلك بينهم وبين الصوفية.

نقول ذلك لأن هناك تناقضا واضحا بين موقف القرآن من العقل وموقف السنة النبوية منه، وهذا التناقض لا يرجع طبعا إلى القرآن ذاته كما لا يرجع إلى السنة النبوية، فنحن متأكدون أن القرآن والسنة النبوية وهما من مصدر واحد وهو الوحي كان لهما موقف موحد من كل القضايا التي

---

١ القوتلي، حسين، العقل وفهم القرآن، ص١٢٤ - ١٢٩.

تطرق إليها الوحي، فهذه مسلمة ولا نعتقد أن أحدا من المسلمين يعترض عليها، ومن ثم فإنه لا مفر من مطالبة الدارسين للسنة النبوية من حل هذه الإشكالية، ولا يمكن حلها إلا بعد إعادة النظر في الأصول والمبادئ التي قام عليها علم الجرح والتعديل وعرضه للنقد التاريخي العلمي، والغريب في هذا العلم أن أصحابه أضفوا على أنفسهم هالة من المواصفات والميزات التي لم تثبت لأصحاب العلوم الأخرى كالعدل والحجية والحفظ والثقة وغير ذلك من الألقاب وكأنهم معصومون من الخطأ، وهم يمدحون أنفسهم بأنهم "أكمل الناس عقلا، وأعدلهم قياسا، وأصوبهم رأيا، وأسدّهم كلاما، وأصحهم نظرا، وأهداهم استدلالا، وأقومهم جدلا، وأتمهم فراسة، وأصدقهم إلهاما، وأحدهم بصرا ومكاشفة، وأصوبهم سمعا ومخاطبة، وأعظمهم وأحسنهم وجدا وذوقا"[١]، فأصحاب العلوم الأخرى كعلماء اللغة والأدب والتاريخ والكلام والتصوف والفلسفة والعلوم الطبيعية والفقه وغيرهم لم يدعوا أي عصمة من النقد العلمي في حين نجد أصحاب علم الحديث لا يجيزون لأحد أن ينتقد لهم، وأجازوا لأنفسهم أن يجرحوا ويقولوا ما شاءوا في حق ممن سواهم، وقد انعكس سلبيا موقفهم هذا على السنة النبوية نفسها ولذلك نجد في جميع العصور أفرادا من العلماء يهاجمون السنة النبوية بل ذهب بعضهم إلى القول بعدم حجيتها ودعوا إلى الاكتفاء بما جاء في القرآن، وليس هذا الموقف من السنة النبوية إلا نتيجة لرفض موقف رجال الحديث من العقل والنقد العلمي.

---

١ ابن تيمية، نقض المنطق، ص٨.

الفصل الرابع

مكانة العقل عند علماء المسلمين

الفصل الرابع

مكانة العقل عند علماء المسلمين

تبين لنا مما سبق أن العقل كما في نصوص القرآن صفة محمودة يطلق على المؤمنين والعالمين، كما أن اللاعقلانية وصف يطلق على الذين كفروا ولم يهتدوا بهدي الله، وقد رأينا أن القرآن رفع منـــزلة العقل وطلب من بني الإنسان أن يعملوا بعقولهم لمعرفة الحق من الباطل، كما أننا لم نجد في القرآن أي إشارة إلى تحديد مجال العقل، فالقرآن لم يضع أي حدود لعمل العقل وافترض أن كل عمل عقلي وكل تأمل سليم يتفق مع الحقائق التي يقررها الوحي، ورأينا أن القرآن تضمن إثارات لبعض قضايا الفلسفة الغائية هدفها إيمان الإنسان بما جاء في النصوص القرآنية من أحوال الخلق وصفات الخالق عن طريق التدبر والتأمل والتفكر في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من جبال ونجوم وسماء وأنعام وغير ذلك من المخلوقات، أما موقف السنة النبوية من العقل فقد وجدناه يخالف ما ألفيناه في القرآن بل إن أقاويل رجال الحديث تذهب إلى القول بأنه لم يثبت حديث واحد عن النبي في العقل، وبالتالي فإن العقل لا فضل له وقد أهملته السنة النبوية إهمالا كاملا.

وبناء على ما سبق فإننا إذا تركنا جانبا موقف القرآن والسنة النبوية من العقل، وحاولنا أن نستكشف مكانة العقل عند المسلمين، نجد أن مواقفهم من العقل تتلاءم مع موقف القرآن والسنة منه، وهذه النتيجة في الحقيقة هي النتيجة التي كان يتوقع منهم، لأن القرآن والسنة النبوية هما المصدران الأساسيان لمعرفة جمهرة علماء المسلمين، وإنما يعود اختلافهم في أهمية العقل

في تحصيل المعرفة إلى المصدر الذي يعتمد عليه كل فريق منهم، فمن كان يعتمد على ما جاء في القرآن من مواصفات العقل و لم يأبه بما جاء في السنة في معرفة فضل العقل، رفع مكانته وجعله مساويا للوحي، ومن كان يعتمد على ما جاء في السنة من أخبار العقل حط من منـــزلته وجعله مرتبة أدنى من مرتبة الحديث الضعيف، ومن كان يعتمد على القرآن والسنة معا، رفع منـــزلة العقل إلى حد معقول وجعلها بعد الوحي مباشرة.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نصنف نظرة علماء المسلمين إلى مكانة العقل في مواقف ثلاثة هي:

١. موقف أهل الحديث من العقل

وهم يعتمدون في تقيمهم لمكانة العقل في الإسلام على ما وصل إليهم من السنة النبوية، فلما كانت المعلومات في فضل العقل وشرفه التي جاءت في الحديث النبوي شحيحة، وكانت الآثار القليلة التي وصلت إليهم لم تثبت عندهم لم يجدوا بدا من أن ينـــزلوا العقل مرتبة تناسب مرتبة الأحاديث التي جاء فيها ذكر فضل العقل، وهي مرتبة الحديث الموضوع، ولذلك يُقدم الحديث الضعيف على العقل عندهم، وفي ذلك يقول الإمام أحمد بن حنبل "ضعيف الحديث خير من رأي فلان"[١]، ويقال أنه اعتقد أن العقل غريزة خلقها الله في الإنسان[٢]، ويقال أن هذا الرأي يمثل مذهب السلف[٣]، وكان الإمام أحمد يرفض إعمال العقل في الأمور الدينية ويعظم النقل، وكان ذلك

١ ابن تيمية، نقض المنطق، ص ٢٣.

٢ ابن الجوزي، كتاب الأذكياء، ص ١٣.

٣ القوتلي، حسين، العقل وفهم القرآن، ص ١٢٩.

نتيجة لغضبته على رجال الكلام والمعتزلة خاصة، لاعتمادهم على العقل في تقرير كثير من أمور الدين[1]، هذا الموقف هو في الحقيقة نتيجة مباشرة لرد الفعل الذي جاء من قبل رجال الحديث، ولا مجال لإنكار أثر مواقف أصحاب الرأي على تفكير أهل الحديث، ذلك أن مؤرخي آراء الفرق[2]، ذكروا هذا التأثير السلبي الذي تركته مواقف أهل الرأي والعقل على رجال الحديث، ويقول الشهرستاني في ذلك "وكان بين المعتزلة وبين السلف في كل زمان اختلاف في الصفات، وكان السلف يناظروهم عليها، لا على قانون كلامي، بل على قول اقناعي، ويسمون الصفاتية، فمن مثبت صفات الباري تعالى معاني قائمة بذاته، ومن مشبه صفاته بصفات الخلق.. ويناظرون المعتزلة في قدم العالم على قول ظاهر"[3]، ويقول في مكان آخر "ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون، سمي السلف صفاتية، والمعتزلة معطلة. فبالغ بعض السلف في اثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات، واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها وما ورد به الخبر، فافترقوا فرقتين. فمنهم من أوله على وجه يحتمل اللفظ ذلك. ومنهم من توقف في التأويل.. ثم إن جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف، فقالوا لابد من إجرائها على ظاهرها، فوقعوا على التشبيه الصرف.."[4]، وقد عبر ابن تيمية عن هذا الصراع وأثره السيئ على أهل الحديث، إذ قابل بين أهل العقل وأهل النقل،

---

١ القوتلي، حسين، العقل وفهم القرآن، ١٢٩، وابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ١٥٣، وانظر ابن الجوزي، أبو الفرج، مناقب الإمام أحمد، ص ١٩٢ - ١٩٤.

٢ انظر مثلا، الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٣١، ٩٢ - ٩٣، وابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ، ٤٧، وابن تيمية، نقض المنطق، ٢٢ - ٢٣.

٣ الشهرستاني، الملل والنحل، ص٣١.

٤ الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٩٢ - ٩٣.

فقال "وإذا قابلنا بين الطائفتين، أهل الحديث، وأهل الكلام، فالذي يعيب بعض أهل الحديث وأهل الجماعة بحشو القول: إنما يعيبهم بقلة المعرفة أو بقلة الفهم، أما الأول: فبأن يحتجوا بأحاديث ضعيفة أو موضوعة أو بآثار لا تصلح للاحتجاج، وأما الثاني: فبأن لا يفهموا معنى الأحاديث الصحيحة، بل قد يقولون القولين المتناقضين ولا يهتدون للخروج من ذلك. والأمر راجع إلى شيئين. إما زيادة أقوال غير مفيدة تُظن أنها مفيدة، كالأحاديث الموضوعة، وإما أقوال مفيدة، لكنهم لا يفهمونها، إذ كان إتباع الحديث يحتاج أولا إلى صحة الحديث. وثانيا إلى فهم معناه، كإتباع القرآن، فالخلل يدخل عليهم من ترك إحدى المقدمتين. ومن عابهم من الناس فإنما يعيبهم بهذا. ولا ريب أن هذا موجود في بعضهم، يحتجون بأحاديث موضوعة، في مسائل الأصول والفروع، وآثار مفتعلة وحكايات غير صحيحة، ويذكرون من القرآن والحديث ما لا يفهمون معناه، وربما تأولوه على غير تأويله ووضعوه على غير موضعه، ثم إنهم بهذا المنقول الضعيف والمعقول السخيف قد يكفرون ويضللون ويبدعون أقواما من أعيان الأمة ويجهّلونهم، ففي بعضهم من التفريط في الحق والتعدي على الخلق ما قد يكون بعضه خطأ مغفورا، وقد يكون منكرا من القول وزورا، وقد يكون من البدع والضلالات التي توجب غليظ العقوبات. فهذا لا ينكره إلا جاهل أو ظالم، وقد رأيت من هذا عجائب.."[1]، فواضح إذاً أن هذا النـــزاع وهذا النقد الذي كان يوجهه أصحاب العقل إلى أهل الحديث أوقعهم في متاهات حتى إن بعضهم خرجوا عن مذهبهم وتطرفوا في تأويل بعض القضايا كالصفات واستدلال الحديث الضعيف والموضوع، مع أن منهجهم يقتضي أن لا يقبلوا ولا يحتجوا بحديث

---

١ ابن تيمية، نقض المنطق، ص٢٢ - ٢٣.

إلا إذا ثبت عن النبي ﷺ، بل أن لا يرووا حديثا موضوعا، لأن الذي يروى أحاديث من هذا القبيل يكون ذلك جرحا لصدقه وعدالته، ثم إنهم تكلفوا بأمور لم يكونوا يحسنونها وهي التأويل وتحليل معاني الآيات والأحاديث الصحيحة والاستدلال بها، مما جعل خصومهم يعيرونهم بعدم الفهم وقلة النظر، وفي ذلك يقول الزمخشري المعتزلي[1]:

وإن قلتُ من أصحاب الحديث وأهله   يقولــون تــيّس لا يدري ويفهمُ

فمن البين أنه لا مجال لإنكار هذا التأثير السلبي الذي تعرض له رجال الحديث، ورد الفعل الذي أبدوها في مقابل هذا الهجوم وأثرها في تطور وصيرورة تفكيرهم، والنتائج التي ترتبت على ذلك والتي مازالت دفينة حتى الآن ولم تدرس على الوجه المطلوب، وموقفهم من العقل والرأي يتمشى تماما مع هذه النتائج وهذا التأثير السلبي الذي تعرضوا له.

وهكذا ذهب رجال الحديث إلى القول بأن "الواجبات كلها بالسمع، والمعارف بالعقل، فالعقل لا يحسن ولا يقبح، ولا يقتضي ولا يوجب، والسمع لا يعرف، أي لا يوجد المعرفة، بل يوجب"[2]، ومن هنا كانت أصول المعرفة عندهم مبنية على هذا الأساس، وبناء على ما نقلناه يرى أصحاب هذا الموقف عدم جواز إدخال العقل في مجال المعرفة الدينية كما لا يصح تقرير أي مبدأ من مبادئها عن طريقه، بل يرون عدم جواز إعمال الفكر في معرفة مضامين بعض الآيات القرآنية وخاصة المتشابه منها، وقد حاول ابن تيمية عبثا أن يخفف وطأة هذا الفريق على العقل، فقال "ومن العجب أن أهل

---

١ انظر ديوان الزمخشري المطبوع بذيل تفسير الكشاف.

٢ الشهرستاني، الملل والنحل، ص٤٢، ١٠١.

الكلام يزعمون أن أهل الحديث والسنة أهل تقليد ليسوا أهل نظر واستدلال، وأنهم ينكرون حجة العقل، وربما حكى إنكار النظر[1] عن بعض أئمة السنة، وهذا مما ينكرونه عليهم. فيقال لهم: ليس هذا بحق. فإن أهل السنة والحديث لا ينكرون ما جاء به القرآن، هذا أصل متفق عليه بينهم. والله قد أمر بالنظر والاعتبار والتفكر والتدبر في غير آية، ولا يعرف عن أحد من سلف الأمة ولا أئمة السنة وعلمائها أنه أنكر ذلك، بل كلهم متفقون على الأمر بما جاءت به الشريعة، من النظر والتفكر والاعتبار والتدبر وغير ذلك، ولكن وقع اشتراك في لفظ "النظر والاستدلال" ولفظ "الكلام" فإنهم أنكروا ما ابتدعه المتكلمون من باطل نظرهم وكلامهم واستدلالهم، فاعتقدوا أن إنكار هذا مستلزم لإنكار جنس النظر والاستدلال"[2]، هذه محاولة من ابن تيمية لدفع شبهة إنكار النظر عند أهل الحديث، إلا أن كلامه هذا وإن صدق على بعض أهل الحديث فإنه لا يصدق على جماهيرهم لما مرّ بنا من أنهم يقدمون الحديث الضعيف على الرأي، وما نقلناه عن الشهرستاني وابن قتيبة وابن الجوزي من أنهم كانوا يرفضون إعمال العقل في الأمور الدينية، بالإضافة إلى ذلك فإن رجال الحديث لم يكونوا يرفضون فقط أساليب المتكلمين في النظر والتفكير وسبل استخدامهم للعقل كما زعم ابن تيمية، بل كانوا يرفضون أيضا استخدام العقل في المسائل الفقهية، وهذا واضح من كلام الإمام أحمد بن حنبل، إذ قيل له "يا أبا عبد الله إن أصحاب الحديث يكتبون كتب

---

١ في الأصل (انكار الضرر) والصواب ما أثبتناه، كما نبه على ذلك مصحح الكتاب.

٢ ابن تيمية، نقض المنطق، ص ٤٧.

الشافعي، فقال: لا أرى لهم ذلك"[1]، وإذا تبين لك هذا عرفت أن كلام ابن تيمية السابق، والذي مفاده أن أهل الحديث كانوا ينكرون فقط استدلال المتكلمين ونظرهم وكلامهم، وأنهم كانوا مجمعين على الأمر بالتدبر والتفكر والنظر، وأنه لم يرو عن أحد من السلف المنع في ذلك، لا يسلم من المعارضة، ثم إن ابن تيمية يناقض نفسه وذلك أنه أورد في كتابه "نقض المنطق" قبل إيراده لهذه المسألة بقليل كلاما مفاده أن العقل لا يفيد في معرفة حكم قضية معينة، وذلك بقوله "وأما النظر في مسألة معينة لطلب حكمها والتصديق بالحق فيها والعبد لا يعرف ما يدله هذا ولا هذا، فمجرد هذا النظر لا يفيد بل قد يقع له تصديقات يحسبها حقا وهي باطل، وذلك من إلقاء الشيطان"[2]، فأنت ترى أنه يعتقد أن اجتهادات العقل في قضية من القضايا ربما تكون من الفروع، من غير استعانة لمصادر الوحي لا يفيد، وأن الحكم الذي يتوسل إليه العقل بهذه الطريقة من إلقاء الشيطان، فكيف يستقيم له، نفي ما أوردناه قبل قليل عن أهل الحديث؟

وممن حطّ من منـــزلة العقل ومكانته أبو سليمان داود بن على الظاهري الذي اعتمد على ظاهر القرآن والسنة في بناء مذهبه وأبطل القياس والرأي[3]، وأبو الفضل القرطلوسي الذي ألف كتبا في الرد على أبي حنيفة في الرأي وعلى الشافعي في القياس[4].

---

١ ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد، ص ١٩٢.

٢ ابن تيمية، نقض المنطق، ص ٣٣.

٣ ابن النديم، الفهرست، ص٤٥٥.

٤ ابن النديم، الفهرست، ص٤٩٥.

ومهما يكن من أمر فإنه لا شك في أن هناك طائفة من أهل الحديث، وإن كانوا قلة، وضعوا العقل في مرتبة عليا، كما أن بعضهم أختلفوا حول مصداقيته في تأويل بعض آيات الصفات وقدرته على معرفة الخالق، مما يدل على أن من بينهم من لا يعتقد ما يذهب إليه جمهورهم، فابن الجوزي، يروي مجموعة من الأحاديث التي حكم عليها ابن القيم والذهبي وابن تيمية وغيرهم من رجال الحديث بالوضع ليثبت فضل العقل[١]، كما أنه تحدث عن شرف العقل وقيمته، وأتى بكل حكاية طريفة لتوضيح ذلك، وقد ذكر أنه فصل القول في مسألة فضائل العقل في كتابه "منهاج القاصدين" ولذلك جاء كلامه مختصرا في كتابه هذا[٢]، مما يدل على اهتمامه البالغ لهذا الموضوع ورغبته في إظهار شرف العقل، إلا أن لابن الجوزي آراءه الخاصة في هذا الباب، ورجال الحديث ينتقدون له كثيرا لانفراده ببعض الآراء في بعض المسائل منها موقفه من العقل ومنها موقفه من بعض مسائل الصفات.

ومن أتباع مذهب أهل الحديث في النظر من تردد في الحكم على العقل وقدرته على معرفة بعض أمور الدين ومعظم هولاء أصلهم من متكلمة الأشاعرة ومن نحى نحوهم، فذهب بعضهم إلى التوقف عن المسائل التي لم يرد فيها نصٌّ واعتقدوا أن العقل لا ينتهي إلى معرفتها، كالبحث عن اخص وصف يتميز به الباري تعالى عن سائر المخلوقات[٣]، ومنهم من أثبت أن معرفة الله ومعرفة أنه ليس كمثله شيء تحصل بمقتضى العقل، إلا أنهم توقفوا

---

١ ابن الجوزي، كتاب الأذكياء، ص ١٠.

٢ ابن الجوزي، كتاب الأذكياء، ص١٤.

٣ الشهرستاني، الملل والنحل، ص ١٠٠.

على تحصيل معنى اللفظ الوارد في مثل قوله تعالى ﴿الرحمن على العرش استوى﴾،[1] فاختاروا التوقف من البحث عن معرفة مثل هذه القضايا عن طريق العقل الخالص[2].

٢. موقف الفقهاء من العقل

كان وضع استخدام العقل في نظر الفقهاء أفضل بكثير من نظرة المحدثين إليه، وذلك أن طبيعة عملهم تلزمهم التعمق في علوم القرآن، فكان أول ما درسوا قبل وضع مذاهبهم في الفقه اللغة وتفسير القرآن، فمكنهم ذلك من معرفة مكانة العقل في الإسلام، ثم كان تقيمهم لأهميته في تحصيل العلوم حسب قربهم أو بعدهم عن السنة النبوية، فمن كان وثيق الصلة بالسنة كالإمام مالك ترك العقل، وعول على السنة، وذلك لأمرين، الأول منهما أن من يكون وثيق الصلة بالسنة النبوية تقل حاجته إلى الاجتهاد، والفقيه المحدث عادة يحاول إيجاد الحلول للقضايا المستجدة عن طريق البحث عن الأحاديث التي تتصل بالموضوع المراد بالبحث عنه بشكل مباشر أو غير مباشر قبل أن يعول على الرأي، فإذا وجد حديثا فيه إشارة إلى القضية المعنية ولو من بعيد اكتفى به و لم يكلف نفسه بالاجتهاد.

والأمر الثاني هو أن دراسة السنة النبوية بحد ذاتها لا تشجع استخدام العقل والاتكال عليه لمعالجة القضايا المستجدة، وذلك لأمرين: وهما أن أحاديث العقل التي وردت في السنة النبوية كانت كلها موضوعة طبقا لما قرره رجال الحديث، ومن ثم فليس هناك في السنة ما يشجع الفقيه المحدث

---

١ سورة طه: الآية ٥.

٢ الشهرستاني، الملل والنحل، ٩٢.

الاعتماد على الرأي. والأمر الثاني هو أن النتائج التي يُتوصل بالرأي تكون عادة أحكاما جديدة لم تكن في أصل النصوص، وادخال أحكام جديدة في الشريعة عن طريق العقل المحض يعتبر بدعة، والبدعة مذمومة في السنة النبوية، هذا هو التعليل المعقول لهذه القضية، ومن اعتقد أن الاعتماد على الرأي أو عدم الاعتماد عليه عند الفقيه أمر يرجع إلى البيئة التي عاش فيها الفقيه فقد جانب الصواب، ذلك أننا نجد بعض الفقهاء المتحمسين لاستخدام الرأي وجدوا في المدينة كما هو حال ربيعة شيخ الإمام ملك بن أنس الذي لقب بربيعة الرأي لكثرة اعتماده على الرأي، بينما كان الإمام أحمد في العراق، ومن المعلوم أنه كان من أبعد الناس عن الاعتماد على الرأي، وكان الفقهاء في المدينة يستعملون الرأي استعمالا لم يكن به بأس قبل ظهور مذهب الإمام مالك[1]، ونحن لا ننفي أثر البيئة على التفكير، وإنما الذي نرفضه هو جعل البيئة السبب الوحيد الذي يكمن وراء هذه القضية، ثم إن عملية الاعتماد على الرأي ربما ترجع أحيانا إلى أمور فيسيولوجية أو بيئية أو تربوية، فإذا نشأ الإنسان في جو يغلب عليه تربية النشء بحفظ النصوص والاعتماد عليها في حل القضايا، فلا شك في أن هذه التربية تؤثر تأثيرا بالغا على تفكير الإنسان، وعلى هذا نجد أن أبا حنيفة وأصحابه كانوا أفضل من استخدم العقل، حتى إنهم كانوا يقدمون القياس على آحاد الأخبار[2]، ويبدو أن هذه المدرسة هي التي أثرت في الحركة الفقهية في المدينة المنورة قبل ظهور مذهب مالك، ذلك أنه يروى أن ربيعة شيخ الإمام مالك أخذ عن أبي حنيفة[3]، وعلى كل، فإنه

---

١ دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٤٧.

٢ الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٢٠٨.

٣ ابن النديم، الفهرست، ٤٢٩.

من الممكن تصنيف الفقهاء إلى قسمين نظرا إلى موقفهم من العقل، القسم الأول ويمثله الفقهاء المحدثون، كالإمام مالك وأصحابه كليث بن سعد واسماعيل بن اسحاق القاضي وغيرهما، والإمام الشافعي، والإمام أحمد بن حنبل فهؤلاء فقهاء ومحدثون في نفس الوقت، وموقفهم من العقل لا يختلف عن موقف جمهرة المحدثين من العقل، والقسم الثاني ويمثله ابن أبي الليل، الذي كان يفتي بالرأي قبل أبي حنيفة[1]، وحماد بن أبي سليمان، شيخ أبي حنيفة، وأبو حنيفة وأصحابه، كأبي الهذيل زفر بن الهذيل، وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم، وبشر بن الوليد، وأبي عبد الله محمد بن حسن وغيرهم الذين استخداموا العقل استخداما حسنا، وهو عندهم يأتي بعد النصوص القطعية الدلالة الصحيحة الثابتة، سواء أكانت نصوص القرآن أم نصوص الحديث، وكان يقول أبو حنيفة "علمنا هذا رأي وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن قدر على غير ذلك فله ما رأى، ولنا ما رأينا"[2].

ومن البين بنفسه أن مكانة العقل عند أهل الرأي مكانة لا يستهان بها، فأبو حنيفة يرى أن علمه رأي، وكان ابن أبي الليل يفتي برأيه كما مر بنا آنفا، وكان زفر وحماد من المولعين باستخدام الرأي، وهكذا نجد أن العقل بالنسبة لهم يمثل المصدر الثاني للشريعة بعد الوحي الثابت مباشرة، وهذا هو السبب الرئيس في نظرنا لكون مذهبهم في الفقه أكثر مرونة من أي مذهب آخر، ولذلك كان مقبولا ومازال عند غالبية المسلمين، وحتى في الوقت الحاضر تستخدمه معظم الحكومات الإسلامية في قانون الأحوال الشخصية.

---

١ ابن النديم، الفهرست، ص ٤٣٠.

٢ الشهرستاني، الملل والنحل، ص٢٠٨.

٣. موقف المتكلمين والفلاسفة والعلماء الطبيعيين والمتصوفة

إذا تركنا جانبا موقف أهل الحديث والفقهاء من العقل أو النظر وانتقلنا إلى موقف المتكلمين وخاصة المعتزلة، والفلاسفة وعلماء الطبيعة وخاصة الأطباء، والمتصوفة الأوائل، وجدنا أنه يختلف تماما من موقف فقهاء الأحناف من العقل كما يتناقض موقف أهل الحديث منه، ولعل سائلا يسأل، هل من الممكن إيجاد موقف موحد من العقل للمتكلمين والفلاسفة وعلماء الطبيعة والمتصوفة؟ وهذا لاشك سؤال وجيه، ومن الصعب أن يجد الدارس موقفا موحدا لهؤلاء جميعا من مسألة أهمية العقل وفضله والاعتماد عليه في تحصيل المعرفة، إلا أننا وجدناهم يشتركون في أمور لها من الأهمية ما يجعلنا ندرجهم تحت عنوان واحد، وهذا القدر المشترك فيما بينهم هو:

أولا: أن كلا من المتكلمين والفلاسفة والعلماء وخاصة الأطباء والمتصوفة يتفقون في أن المعرفة التي تحصل في عقولنا ترجع أصولها إلى مصدر سماوي هو في النهاية "الله"، وهذا الأمر واضح عند جميع هذه الفرق ماعدا المعتزلة الذين قالوا إن أول ما أوجب الله هو النظر المؤدي إلى معرفة الله[١]، وهم على كل حال لا ينكرون حصول بعض أنواع المعرفة عن طريق السمع، بل السمع عندهم مصدر من أهم مصادر المعرفة. أما الفلاسفة المسلمون فقد اعتقدوا أن العقل المستفاد، وعند ابن رشد العقل المنفعل، يتصل بالعقل الفعال الذي هو ليس بجزء من النفس الإنسانية، بل هو مفارق لها، وهو آخر العقول الكونية المفارقة للمادة، وباتصال العقل المستفاد أو المنفعل بالعقل الفعال تحصل المعرفة، وكما هو معروف فإن العقل الفعال جزء من سلسلة العقول

---

١ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٩.

الكونية المفارقة للمادة التي يرجع أصلها إلى العقل الأول وهو الله، فالمعرفة التي تحصل في عقولنا معرفة إلهية في أصلها. أما المتصوفة فقد اعتقدوا أن العقل غريزة أودعها الله في الإنسان[1]، وأن الله سبحانه يخلق في الإنسان علوما لا يدركها ممن سواهم من الحيوانات[2]، أما علماء الطبيعة وخاصة الأطباء منهم فقد حكى عنهم اسحاق بن حنين أن قوما منهم اعتقدوا "أن الطب إلهام من الله جل وعلا، فقال بعضهم إن الله جل وعز ألهم الناس الطب بالرؤيا.. وبعضهم قال إن الله عز اسمه، ألهم الناس الطب بالتجربة"[3]، ويذكر ابن جلجل أنه سئل مرة رسول الله ﷺ "أفي الطب خير؟ فقال «نعم، أنزل الدواء من أنزل الداء»"[4]، ولعله يشير إلى ما جاء في صحيح مسلم من أن رسول الله ﷺ قال «لكل داء دواء»[5]، وهذه الأفكار الدينية كان لها أثر في الأطباء المسلمين، فاعتقدوا أن علومهم وإن استخرجوها عن طريق التجربة والملاحظة، وتوصلوا إليها بعقولهم، إلا أنها ترجع في أصولها إلى مصادر إلهية.

وثانيا: أجمعوا على أن العقل وإن كان المصدر الأول لمعارفه سماويا، إلا أنه قادر بطبيعته التي خلقها الله بها على تحصيل مختلف أنواع المعارف، وأنه مقدم على السمع عند المعتزلة، لأن أصول الدلالة عندهم أربعة، أولها حجة العقل، فالكتاب، والسنة، والإجماع[6]، وعند الفلاسفة وخاصة عند ابن رشد

---

١ المحاسبي، شرف العقل وماهيته، ص١٧.

٢ الغزالي، أبو حامد، شرف العقل وماهيته، ص٥٨ - ٥٩.

٣ اسحاق بن حنين، تاريخ الأطباء والفلاسفة، ص ١٥٠ - ١٥١.

٤ ابن جلجل، أبي داود سليمان، طبقات الأطباء والحكماء، ص ٤٥.

٥ مسلم، الصحيح، كتاب السلام، الحديث رقم ٤٠٨٤.

٦ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٨٨.

تُأول النصوص إذا عارض ظاهرها باطنها[1]، فيكون العقل الحاكمَ في مثل هذه الحالة، أما الفارابي ومن نحا نحوه كابن سينا فالعقل الإنساني، في نظرهم يمكن أن يرتفع إلى الدرجات العُلا، عن طريق ممارسة الفضائل الخلقية، حتى يصل إلى مرتبة النبوة، فيحصل له الوحي من عند الله، ويقول الفارابي في ذلك "فيكون الله عز وجل يوحي إليه، بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال، يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل في الإلهي"[2]، ومن الأطباء والعلماء الطبيعيين من أنكر قيمة الوحي في تحصيل العلوم، وذهبوا إلى أن العقل وحده قادر على الوصول إلى المعرفة الحقيقية، ومن هؤلاء العالم الكيميائي جابر بن حيان، والطبيب المشهور محمد بن زكريا الرازي[3]. وهذا الفريق كما يظهر من آرائهم يتراوح موقفهم من العقل بين من جعل مرتبته فوق مرتبة الوحي كالمعتزلة، وبين من جعله في مرتبة النبوة كالفلاسفة، ومن جعله حكماً بين النصوص المتعارضة كابن رشد، وفوق كل ذلك من نفى قيمة الوحي أصلا واكتفى بالعقل وحده كمحمد بن زكريا الرازي وجابر بن حيان. أما المتصوفة وخاصة الزهاد منهم كالحارث بن اسد المحاسبي فقد أصبح العقل عندهم كما يقول القوتلي[4] "موضوعا غير منفصل

---

١ ابن رشد، ابوالوليد محمد بن أحمد، فصل المقال، ص ١٧.

٢ الفاربي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٨٦.

٣ بدوي، عبد الرحمن، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص٢٢١، ٢٣٠.

٤ القوتلي، حسين، العقل وفهم القرآن، ص١٢٩

عن الدين، وإنما هو موضوع في نظرهم متحرك بحركة الدين يأخذ منه، ويسترشد به، ثم ليعطيه بعد ذلك ويرشد الناس إلى الطريق السوي"[1]، فهو في مرتبة الوحي، أو هو دونها بقليل، وقد كانت هذه محاولة من المحاسبي ومن نحى نحوه لوضع مذهب في العقل يتوسط بين مذهب أهل الحديث الذي حط من منـــزلة العقل إلى أدنى المستويات وبين مذهب المعتزلة الذين رفعوا منـــزلة العقل وجعلوه فوق مرتبة الوحي.

٤. العقل عند المعتزلة

وبناء على ما سبق يمكن القول بأن للعقل عند هؤلاء منـــزلة عليا ومرتبة رفيعة بالمقارنة إلى ما كان شأنه عند أهل الحديث والفقهاء، ومن الجدير بالملاحظة أن موقف المعتزلة من العقل يتمتع بشيء من الوضوح بالمقارنة مع أتباع هذه الفرق من الفلاسفة والعلماء الطبيعيين والمتصوفة، فمذهبهم في العقل واضح وضوح الشمس، وقد ناقش القاضي عبد الجبار في كتابه "شرح الأصول الخمسة" موقف المعتزلة من النظر، وأنهم رأوا أن "أول ما أوجب الله هو النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى لأنه تعالى لا يعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر"[2]، والواجبات نوعان، عقلية وشرعية، فالعقلية نحو رد الوديعة وشكر النعمة وقضاء الدين، والشرعية كالعبادات وما يقع على وجه القربة، والكلام هنا على الواجبات العقلية التي لا يجوز انفكاك المكلف عنها بحال من الأحوال، فلا يجوز للمكلف أن ينفك عن وجوب شكر النعمة عليه، وذلك أن النعمة لا تخلو أن تكون من قبل الآدميين

---

١ القوتلي، حسين، العقل وفهم القرآن، ص ١٣١.

٢ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٣٩.

أو من قبل الله، فإن كانت من قبل الآدميين فلا يمتنع جواز الانفكاك عن شكرها، وإن كانت من قبل الله فشكر نعمه لا تجب إلا بعد معرفته وتوحيده وعدله وذلك لا يحصل إلا بالنظر "فإن قيل: هلا جعلتم العلم بالله تعالى أول الواجبات فإنه هو المقصود بالباب؟ قلنا: إنه وإن كان كذلك إلا أنه يتأخر في الحصول عن النظر ولا يحصل إلا به، فيجب أن يكون النظر أول الواجبات"[1]، فالله سبحانه وتعالى لا يعرف ضرورة ولا مشاهدة، لأنه لو كان الأمر كذلك لما إختلف الناس في حصول معرفته فيهم، وقد نفى البعض حصولها فيهم، وعلاوة على ذلك فإن الضرورة تنفي الحرية، والإنسان حر مختار، فمعرفة الإنسان لله عمل انساني محض لا يحده إلا الحدود العقلية التي تجعل هذه المعرفة علما[2]، وهكذا فإن العلم بالله عند المعتزلة يحصل عن طريق النظر، ومن هنا كان النظر أول الواجبات التي يطلب من المكلف بالإتيان به، ولم يكن النظر أول الواجبات لذاته، وإنما كان ذلك لأن معرفة الله لا تحصل إلا عن طريقه، ولما كانت معرفة الله واجبة، كان النظر الذي يؤدي إلى ذلك واجبا، وذلك تمشيا مع القاعدة الأصولية القائلة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ومن هنا كان على المكلف أن يجتهد في تحصيل هذا العلم عن طريق النظر، ولم يجز له أن يقلد فيه على أحد من الناس، ذلك أن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة، وأما التقليد في الفروع فذلك جائز للعامي القاصر عن النظر، فلا يصح قياس الأصول عليه[3].

ومما سبق يتبين لك مدى رفعة مكانة العقل عند المعتزلة، فقد عرفوا

١ القاضي عبدىالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٦٨ - ٧٢.

٢ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤، الدكتور عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر، ص٧٨.

٣ القاضي عبد الجبار، المرجع السابق، ص ٦٣، ٧١، ٧٤. العوا، عادل، المعتزلة والفكر الحر، ص٧٨ - ٧٩.

قيمة العقل، وأدركوا أن العلم لا يكون إلا به ولا يحصل إلا بسببه مهما كان نوع هذا العلم، فاعتمدوا عليه في معرفة الله تعالى، ومعرفة توحيده وعدله، ومن العجب أن بعض خصومهم اتهموهم بأنهم أجهل خلق الله بالعقل، كما جهلوا بالوحي، وحجتهم في ذلك أن الجهل بالوحي يكون عدم فهم مضمونه وما يدل عليه، وأما الجهل بالعقل فهو أنه لا يتصور أن يعارض العقل الصحيح الوحي، ولكن الجاهل يظن أن تلك الشبهة عقلية وهي جهلية[1]، ولا شك أن هذه القضية وهي "أن العقل الصريح لا يعارض الوحي" والتي ردد بها قوم من أهل الحديث كابن تيمة وابن قيم الجوزية، قضية تحتاج إلى توضيح، ذلك أن معارضة العقل الصحيح للوحي ربما تحصل في حالات كثيرة ولأسباب كثيرة، منها أن نصوص الوحي التي يعارضها صحيح العقل من النوع المتشابه التي لم يتمكن المفسرون من حسم الخلاف في معرفة موضوعها ومقصودها، وذلك أن النص القرآني يحتمل معان كثيرة وأوجه مختلفة يصل بعضها إلى حد التعارض، وربما يحرز العقل في تلك القضية نوعا من التقدم العلمي، وذلك مثل قوله تعالى ﴿يا معشر الجن والانس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان﴾[2]، ففي مثل هذه الآية نجد أن المفسرين اختلفوا في موضوعها، فمنهم من قال إنها تخص أحوال البشر في الآخرة، ومنهم من قال إنها في الدنيا وموضوعها تعجيز الآدميين عن الخروج من أقطار السموات والأرض، ثم اختلفوا في معنى لفظ السلطان، فمنهم من قال إن السلطان يعني هنا العلم، إلا أن غالبية المفسرين يذهبون إلى القول بأن السلطان هنا قوة ربانية، وفي مثل

---

١ ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ج٤، ص١٢٠٧.

٢ سورة الرحمن، الآية ٣٣.

هذه الحالة قد يعترض صاحب العقل بعض هذه التفسيرات ويدعى أنها تتناقض والعقل الصريح، إذ أحرز العقل البشري شيئا من التقدم في الوصول إلى بعض الأجرام السماوية وخرج من اقطار الأرض بل من أقطار السموات عن طريق إرسال العقول الصناعية إلى ما وراء السموات، أو عن طريق إرسال الآدميين أنفسهم، ويكون هذا بمثابة الخروج من أقطار السموات والأرض.

والحقيقة أن مثل هذا الاعتراض لا يكون اعتراضا على الوحي بحد ذاته وإنما هو اعتراض على بعض آراء المفسرين، إلا أن بعض أهل السنة يتسرعون ويظنون أنه اعتراض على الوحي، وبيت القصيد في هذه القضية، أن عدم التميز بين التفسيرات والنصوص بحد ذاتها هو سبب التناقض بين العقل والوحي.

ومن هذه الحالات التي يحصل فيها التعارض بين العقل الصريح والوحي، أن يجتهد صاحب العقل ويصل باجتهاده إلى نتيجة علمية صحيحة، فتتناقض هذه النتيجة بظاهر النصوص، ومثال ذلك أن المفسرين فهموا من قوله تعالى ﴿والأرض بعد ذلك دحاها﴾[١]، أن معنى كلمة "دحاها" بسطها كما جاء في تفسير الجلالين وغيره، فظاهر هذا التفسير أن الأرض مبسوطة وليست كروية، وقد ثبت لدى العلماء الطبيعيين أن شكل الأرض بيضوي وليس مبسوطا.

ومن ذلك أن المفسرين فهموا من قوله تعالى ﴿مرج البحرين يلتقيان. بينهما برزخ لا يبغيان﴾[٢]. أن ماء النهر الحلو وماء البحر المالح لا يختلطان،

---

١ النازعات ٣٠.

٢سورة الرحمن، الآيات ١٩ - ٢٠.

وأن بينهما حاجزا ربانيا، وهذا يخالف التجربة والملاحظة التي يتوصل بطريقهما النظريات العلمية، فإذا أخذت وعائيين وجعلت ماءا مالحا في أحدهما ثم أخذت وعاءا آخر وجعلت فيه ماءا عذبا وخلطت بينهما اتضح لك أنهما يمتزجان، وهكذا يكون شأن البحرين الذين يلتقيان فإنهما يختلطان لا محالة، ووجد في بعض المحيطات بحيرات من الماء العذب فظن بعض المغفلين أن ماءها لا يختلط بماء المحيط المالح، والذي ذكره علماء الطبيعة أنه يحتمل أن يكون هناك عين أو نبع ماء عذب في أعماق بعض البحار، فيجري منه الماء العذب، وهذا التيار المائي العذب الذي ينبع من عمق البحر يشكل بحيرة من الماء العذب في داخل البحر، وطالما استمر جريان الماء من النبع بقي الماء العذب على سطح البحر مقابل بؤرة عين النبع، فإذا ابتعد الماء العذب من البؤرة اختلط بماء البحر المالح ففسد، وكذلك إذا توقف جريان الماء العذب من عين النبع، فيتبين لك أن هناك تناقضا واضحا بين هذا التفسير وبين ما يتوصل إليه بالملاحظة والتجربة العقليين، ومثل هذه القضايا كثيرة، وقد يظهر لك هذا التناقض إذا أمعنت النظر في بعض الأقوال التي يتفوه بها بعض المعجبين بما يعرف بـــ"التفسير العلمي للقرآن".

فمن البين بنفسه أن قضية عدم تعارض العقل والنقل قضية تحتاج إلى دراسة متعمقة. وأما اتهامه للمتكلمين من أنهم أجهل خلق الله بالعقل، فهذا من أعجب العجائب، وقد اعترف هو نفسه بعد ذلك بقليل، وأقر أنه لا سبيل إلى دفع حذقهم في الكلام والعقليات.[1]

أما المعتزلة فهم قوم عرفوا قيمة العقل، وأدركوا أن الإنسان لا يكون

---

١ ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة، ج٤، ص١٢٠٧ - ١٢٠٨.

مكلفا إلا إذا اتصف به، وقد ثبت في الشرع أن كل من يذهب عقله لسبب من الأسباب يرفع عنه القلم، فلا يكون محلا للعقاب والثواب، ولا يطلب منه أن يقوم بالواجبات الدينية كالصلاة والصوم والحج وغيرهم، وأهم من كل ذلك أنه لا سبيل إلى معرفة مقاصد الشريعة إذا لم يكن هناك عقل يفهمها ويستخرج معانيها، ولا أظن أن أحدا يجادل في ذلك مهما بلغ عناده ورفضه للعقل، ومن هنا كانت المعتزلة أول من اكتشف هذه الحقيقة فبنوا مذهبهم على هذا الأساس، إلا أن الصراع الذي احتدم بينهم وبين أهل الحديث والذي نتج عن المسألة التي أثارها المحدثون والفقهاء وهي مسألة العقل والنقل، جعلت المعتزلة يفقدون التوازن في تفكيرهم فبالغوا في استعمال العقل حتى أوجبوا على الله أشياء توصلوها بعقولهم.

الفصل الخامس

مفهوم العقلانية عند المدرسة السلفية المعاصرة

الفصل الخامس

مفهوم العقلانية عند المدرسة السلفية المعاصرة

وبعد هذا القدر من الدرس والنقد لمواقف علماء المسلمين من منزلة العقل أمكن لنا أن نحدد مكانة العقل عند المسلمين عامة، فمنهم من رأى أن دور العقل يقتصر في فهم النصوص وليس له من الحجية نصيب ما بقي النقل كما هو حال موقف أهل الحديث، ومنهم من رأى أن العقل مصدر من مصادر المعرفة وأن منزلته تأتي بعد منزلة النص الصريح القاطع كما هو حال الفقهاء وخاصة الأحناف، ومنهم من رأي أن المصدر الأول للمعرفة، سواء أكانت معرفة دنيوية أم دينية، هو النظر كما هو حال المعتزلة ومن شاكلهم من العلماء والفلاسفة والأطباء، وعلى هذا الأساس اتخذ عامة المسلمين وفقهائهم ومفكريهم في جميع العصور إلى يومنا هذا مواقف متباينة من مكانة العقل في الإسلام وأهميته في تحصيل المعرفة، فطبقة العامة أبجلوا النقل و لم يروا للعقل قيمة تذكر وذلك نتيجة لقصورهم عن النظر وتقليدهم بأهل السنة، وهناك طبقة ثانية وهي الطبقة المتوسطة ويمثلها الفقهاء ودارسوا الشريعة وهؤلاء وجدوا العقل آلة لها قيمتها في فهم النصوص واستخراج ما خفي من معانيها، كما وضعوه مرتبة دون النص الصريح، أما الطبقة الثالثة ويمثلها المفكرون والسياسيون وبعض العلماء الطبيعيين، فقد رأوا أن العقل هو صاحب السيادة وأن النقل إذا تعارض مع العقل وجب تأويله أو استبعاده إذا

كان من السنة وإن كانت صحيحة، وقد عرف بهؤلاء في هذا العصر بأتباع "المدرسة العقلية".

ويحسن بنا أن لا نغفل موقف السلفية المعاصرة من العقلانية وذلك لأسباب منها أنها جماعة تهتم بأمور العقيدة ومنها أنها تمثل عددا لا يستهان به من أفراد الأمة الإسلامية في هذا العصر، ونختصر بذكر وجهة نظر أستاذ سلفي شهير هو الشيخ سلمان بن فهد العوده الذي يقول في محاولته لتوضيح وجهة نظره في الاتجاه العقلاني:"إن المدرسة العقلية اسم يطلق على ذلك التوجه الفكري الذي يسعى إلى التوفيق بين نصوص الشرع وبين الحضارة الغربية والفكر الغربي المعاصر، وذلك بتطويع النصوص وتأويلها تأويلا جديدا يتلاءم مع المفاهيم المستقرة لدى الغربيين، ومع انفجار المعلومات والاكتشافات الصناعية الهائلة في هذا العصر، وتتفاوت رموز تلك المدرسة تفاوتا كبيرا في موقفها من النص الشرعي، ولكنها تشترك في الاسراف في تأويل النصوص، سواء كانت نصوص العقيدة، أو نصوص الأحكام، أو الأخبار المحضة، وفي رد ما يستعصي من تلك النصوص على التأويل"[1]، ومن أنصار هذه المدرسة الشيخ محمد عبده، والدكتور محمد البهي، والشيخ محمد الغزالي والشيخ محمود شلتوت، والفيلسوف المسلم المعاصر محمد إقبال، ومنهم أحمد خان الهندي، وقاسم أمين[2]، وجمع غفير من أساتذة الجامعات والمعاهد العلمية في العالم

١ العودة، سلمان بن فهد، حوار هادىء مع محمد الغزالي، ص٩.

٢ هكذا ذكرهم الدكتور سلمان ويحشر أحمد خان وقاسم أمين مع من سبق، وقد تدارست هذا الموضوع مع الأستاذ الدكتور عرفان عبد الحميد فكان تعليقه كما يلي:"لا يجوز حشرهما مع ممن سبق ذكرهم، فالهندي وقاسم أمين يمثلان دائرة فكرية منفصلة بالتمام عن الإسلام".

الإسلامي، وهذه المدرسة العقلانية ويسمى أيضا بـــ"المدرسة العصرية" نسبة إلى العصر، تمد رواقها اليوم على عدد من المدارس الإسلامية، والجماعات والأشخاص والمعاهد التي تهتم بالفكر الإسلامي في عدد من البلاد الإسلامية وفي بلاد أخرى، غربية في أمريكا وغيرها[١]. وقد حاول الشيخ سلمان بن فهد أن يبين أبرز معالم هذه المدرسة العقلية المعاصرة، وهي كما يراها:[٢]

١. رد السنة النبوية كليا أو جزئيا، فمنهم من يردها مطلقا، ومنهم من يقبل المتواتر العملي، ومنهم من يقبل المتواتر مطلقا عمليا كان أو قوليا. أما حديث الآحاد - والمقصود بحديث الآحاد ما لم يبلغ حد التواتر كأن يروى من طريق واحد أو من طريقين فقط أو ما أشبه ذلك دون أن يصل إلى حد التواتر - فقد يقبلون منه ما يتوافق مع روح القرآن، وما يتفق مع العقل، أو التجربة البشرية، وقد يردها بعضهم مطلقا، فلا يقبل منها شيئا.

٢. التوسع في تفسير القرآن الكريم على ضوء العلم الحديث بكافة جوانبه، ولو أدى ذلك إلى استحداث أقوال مجانبة لتركيب الآيات القرآنية من الناحية اللغوية، وغير موافقة للمنقول عن السلف ﷺ.

٣. التهوين من شأن الإجماع، إما برفضه رفضا كليا، ومنهم من يقيد الإجماع بقيود جديدة لم تكن معروفة من قبل.

٤. الحرية الواسعة في الاجتهاد مع غض النظر عن الشروط المطلوبة في المجتهد، ومع غض النظر أيضا عن الأطر العامة التي يجب أن

---

١ العودة، سلمان بن فهد، المرجع السابق، ص١١.

٢ العودة، سلمان، المرجع السابق، ص١٠.

تضبط هذا الاجتهاد.

٥. الميل إلى تضييق نطاق الغيبيات ما أمكن، وذلك تأثرا بالتيار المادي الذي يسود الحضارة المعاصرة.

٦. تناول الأحكام الشرعية العملية تناولا يستجيب لضغوط الواقع، ومتطلباته.

هذه هي أبرز معالم المدرسة العقلانية كما يراها الشيخ سلمان، التي هي في الحقيقة الوريث الشرعي لحركة المعتزلة، ولنا ملاحظات على هذه النقاط التي ذكرها الشيخ سلمان، ومن المستحسن أن ننبه بأمرين هامين قبل أن نسجل ملاحظاتنا على وجهة نظر الشيخ سلمان، وهذان الأمران هما:

أولا: إن الشيخ سلمان خصم لدود للمدرسة العقلانية، ذلك أن الشيخ يمثل المدرسة السلفية التي تقف الجانب المناقض تماما للمدرسة العقلانية، وعلى هذا ينبغي أن يأخذ هذا الأمر بالحسبان قبل تقيم انتقاداته للمدرسة العقلانية.

ثانيا: إن في التعريف الذي عرفه الشيخ سلمان المدرسة العقلانية شيئا من الغمز، ذلك أن هذا التعريف يوحي أن أصحاب هذه المدرسة أتباع حقيقيون للحضارة الغربية وللفكر الغربي، وهذا الاتهام يتمشى مع ما عرف عن أهل الحديث والسلفيين عامة من اتهام خصومهم بالخروج من إطار التراث الإسلامي والهرولة وراء الملل والنحل الدخيلة، فقد كان القدماء من أهل الحديث يتهمون خصومهم من أصحاب الإعتزال وغيرهم من المتكلمة، بالفسق، والزندقة والإلحاد وغير ذلك من الألقاب التي في النهاية تمهد لتكفير أتباع هذه المدرسة، والحقيقة أن أتباع المدرسة العقلانية في العصر الحديث ليسوا كذلك، صحيح أن هناك صلة فيما بينهم وبين الحضارة الغربية، ولكن ينبغي أن تفسر هذه الصلة على الوجه الصحيح، وهو أن هؤلاء العقلانيين

بحكم مذهبهم، وهو إعلاء مترلة العقل وجعله مصدرا أساسيا للمعرفة، يحبذون كل اكتشاف علمي جديد يتوصل به العقل بغض النظر عن صاحب هذا العقل، ولذلك نجدهم معجبين بالاكتشافات العلمية التي توصل إليها العلماء الغربيون، كما لاحظها الشيخ نفسه، فهذه الاكتشافات العلمية ليست إلا نصرا للعقل وتأكيدا لأهميته، ومن هنا كانت مقبولة لدى العقلانيين، ثم إن النظريات العلمية ليست دينا للغرب ولا تشكل فكرا غربيا، وإنما هي نظريات علمية يمكن أن يستفيد منها كل مجتمع حسب حاجته إذا ثبتت صحتها.

أما قوله بأن أتباع المدرسة العقلانية يسعون إلى التوفيق بين الدين وبين الفكر الغربي وحضارته، ففيه نظر لأن المعروف من هذه المدرسة التوفيق بين معطيات العلم الحديث ومعطيات الوحي، ولتتأكد من قولنا أنظر مثلا التفسير الذي وضعه طنطاوي جوهري للقرآن الكريم، بحيث حاول أن يفسر القرآن على ضوء النظريات العلمية الحديثة، وليس هناك من شك أن من بينهم من تأثر بالحضارة والفكر الغربيين، إلا أنه ليس من القسط أن يسقط هذه التأثيرات التي تلقاها بعض الشخصيات على منهج المدرسة بأكمله.

وأما ملاحظاتنا على النقاط التي ذكرها الشيخ سلمان وسماها بأنها أبرز معالم المدرسة العقلية المعاصرة فهي:

١. ذكر الشيخ أن من معالم فكر أنصار هذه المدرسة رد السنة النبوية كليا أو جزئيا. فأما رد السنة جزئيا فهذا لا سبيل إلى انكاره وهو يمثل الخط العام لأنصار هذه المدرسة، وهناك أسباب كثيرة تكمن وراء موقفهم هذا لا سبيل إلى ذكرها هنا. أما رد السنة النبوية كليا بحيث لا يعتبرونها مصدرا من مصادر المعرفة الدينية، فهذا فيه شيء من الإجحاف والتعدي على أنصار

المدرسة العقلية، ولا نعرف أحدا أنكر كون السنة النبوية مصدرا من مصادر المعرفة الدينية، والشخصيات النادرة كأحمد خان الهندي الذين ذكرهم الشيخ بأنهم أنكروا السنة لم ينكروها جملة وإنما الذي أنكروه جعلها مصدرا مستقلا للعلوم الشرعية، وهذا حال موقف الذين عرفوا بـــ"القرآنيين" في هذا العصر من السنة، فهم لا ينكرون السنة النبوية من حيث هي مصدر من مصادر الشريعة وإنما ينكرون استقلاليتها من القرآن.

٢. أما ما ذكره في النقطة الثانية من أنهم يفسرون القرآن على ضوء العلوم الحديثة وأنهم لا يبالون ما إذا وافق تفسيرهم هذا على ما نقل عن السلف أم لم يوافق فهذا صحيح، إلا أن من الغريب أن الشيخ سلمان يريد أن يحكم على أنصار المدرسة العقلانية ونظرتها للتفسير بما يعتمد عليه مذهبه هو، من التفسير بالمأثور، ومن المعلوم أن أصحاب هذه المدرسة لا يعولون كثيرا على التفسير بالمأثور وذلك تمشيا مع مقتضى مذهبهم العقلاني.

٣. وهنا نأتي إلى النقطة الثالثة وهى عن التهوين من شأن الإجماع أو الإضافة إليه بقيود جديدة لم تكن معروفة من قبل، ولا نرى في ذلك بأسا، فقد أنكر حجية الإجماع جمع غفير من أكابر علماء أهل السنة، منهم الشيخ الصنعاني السلفي، فإذا هون أصحاب المدرسة العقلية من شأن الإجماع أو أضافوا إليه قيودا جديدة لم تكن معروفة في أصول الفقه من قبل، فهذا الأمر ليس بذي قيمة كبيرة ولا يكون قدحا في حق أنصار المدرسة العقلانية.

٤. فيما يتعلق بالتوسع في الاجتهاد، ذكر الشيخ أن هؤلاء

العقلانيين يغضون الطرف عن الشروط المطلوبة في الاجتهاد. هذا نوع من أنواع الاتهام بالجهل أيضا، الذي دأب عليه أنصار السلفية وهو أنهم يتهمون غيرهم بالتقصير في تحصيل العلوم الشرعية، وقد رأينا مثل هذه الاتهامات عند ابن تيمة وابن قيم الجوزية وغيرهم من أنصار السلفية، فقد وجهوا اتهاماتهم بالتجهيل والتسفيه إلى خصومهم من أصحاب الكلام وخاصة المعتزلة، ومن تصفح كتاب "نقض المنطق" لابن تيمية، وهو في الحقيقة ليس نقضا للمنطق بقدر ما هو مدح للصفاتية وقدح للمتكلمين، وكتاب "الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة" لابن قيم الجوزية يرى حقيقة ما قلناه آنفا، وعلى كل فإن عني الشيخ سلمان بشروط الاجتهاد تلك التي وضعها علماء أهل السنة في العصور المظلمة التي سادها الجمود والتقليد فأصحاب المدرسة العقلانية محقون بأن يغضوا الطرف عن هذه الشروط التعجيزية، وإذا أراد بشروط الاجتهاد ما هو متعارف عليه اليوم بين العلماء وهو أن العالم إذا عرف مصادر المسألة التي يبحث عنها وتمكن من الوصول إليها ودراستها فإنه لا يطلب منه أن يكون حافظا للقرآن والسنة وأقاويل الصحابة والتابعيين وتابعي التابعين وعلم اللغة والأدب وإلى غير ذلك مما ذكروه من العلوم التي لا سبيل إلى تحصيلها وحفظها.

٥. فيما يتعلق بتضييق نطاق الغيبيات، فإن الشيخ سلمان ذكر أن هذا الأمر يعود إلى تأثرهم بالتيار المادي الذي يسود الحضارة المعاصرة. وهذا في الحقيقة خطأ منه، فالغيبيات في الحقيقة ليس

لها مكان الصدارة في الإسلام، والدين الإسلامي تضمن بعض الأمور الغيبية، إلا أنه لم يجعل موضع اهتمام المسلمين، فالغيبيات تتعلق عادة بالأمور الدينية الاعتقادية، وليس لها أثر كبير في حياة المسلم اليومية، بالإضافة إلى ذلك فإن المسلمين بحكم الواقع المتخلف الذي كانوا يعيشون فيه في القرون الثلاثة التي مضت انغمسوا في الخرافات التى كانت مرتبطة بصورة أو بأخرى بالغيبيات، ولما ظهرت الحركة التجديدية في العالم الإسلامي في الربع الأول من القرن الثامن عشر الميلادي بدأ المجددون محاربة الخرافات كما حاولوا التقليل من سلطة الغيبيات على العقل المسلم، وكان موقف العقلانيين من الغيب متمشيا مع هذا الاتجاه في التجديد وهو محاربة الخرافات والتقليل من سلطة الغيبيات وتشجيع المسلمين بالعمل والكسب بدلا من التواكل، وقد كان من رواد هذه الدعوات التجديدية الشيخ المفكر جمال اللدين الأفغاني وتلميذه الشيخ محمد عبده، فإذا كان العقلانيون قد ضيقوا على مجال الغيبيات فهذا هو بعينه ما كان يتوقع منهم ولو شجعوا الاهتمام بالغيبيات لأصبحوا موضع سخرية.

٦. وأخيرا ذكر الشيخ سلمان أن هؤلاء العقلانيين تناولوا الأحكام الشرعية العملية تناولا يستجيب لضغوط الواقع ومتطلباته. ولا نرى أن في ذلك بأسا، لأن هذا هو المطلوب في حقيقة الأمر، أما أن يكون الفقه جامدا لا يستجيب للواقع كما هو حاله عند السلفيين وأنصار المدرسة القديمة، فهذا الذي لا نرى فيه خيرا.

وخلاصة القول أن هذا التيار العقلاني وريث حركة الإعتزال وهو يجعل الأولوية للعقل في تحصيل المعرفة، وهو يمثل أرقي تيار إسلامي عرف أهمية العقل في المجالين العلمي والديني معا، إلا أنه مازال يواجه نفس المعارضات التي واجهها المعتزلة قبل أكثر من أربعة عشر قرنا، ومستقبل هذا التيار مازال غير واضح وإن كان هناك شيء من التقدم البطيء، وهو على كل حال يمثل مذهب طبقة المثقفين ثقافة عالية من أبناء المسلمين وطبقة السياسيين والحكام في العالم الإسلامي.

الفصل السادس

وضع العقيدة والعقلانية في عصر الصحابة

الفصل السادس

وضع العقيدة والعقلانية في عصر الصحابة

تناولنا في الفصول السابقة بالدرس مكانة العقل في الإسلام، وقارنا بين موقف القرآن من العقل وموقف السنة النبوية منه، ثم قابلنا هذين الموقفين بموقف فرق المسلمين من العقل، فتبين لنا أن مواقفهم من مكانة العقل بدت متأثرة، إلى حد كبير، بالمصادر المعرفية التي اعتمدت عليها الفرق الإسلامية، بالإضافة إلى ذلك المؤثر اتضح من دراستنا أنه كانت هناك عوامل أخرى لعبت دورا مهما في تحديد موقف كل فريق من مكانة العقل، ومن أهم هذه العوامل أو المؤثرات، الاتجاه الفكري الذي كانت تتبناه هذه الفرق، ومهما يكن من أمر فإن حركة العقل أو العقلانية في هذه المرحلة من الحضارة الإسلامية كانت مرحلة بحث عن الذات أو مرحلة الصراع من أجل البقاء، ولذلك كان على أصحاب المذاهب الفقهية وأنصار التيارات الفكرية تحديد مواقفهم من العقل والعقلانية ليتحدد مصيره في الحضارة الإسلامية كمصدر من مصادر المعرفة، وسوف نرى في الفصول القادمة كيف أصبحت هذه المواقف من العقل عند فرق المسلمين النواة الأولى لنشأة الخلافات الفكرية في الوسط الإسلامي والتي تطورت من خلافات اجتهادية إلى خلافات فكرية سياسية وانتهت إلى خلافات عقيدية، وسنرى أن هذا الطور الذي وصلت إليه الخلافات أوجها في الوسط الإسلامي مثلت المرحلة الثانية من حركة العقل في الحضارة الإسلامية وهي مرحلة النضج والتهيؤ إلى التعامل مع المجردات العقلية، وستتوقف هذه الحركة العقلانية في الشرق الإسلامي بعد

المرحلة الثالثة وهي مرحلة انتصار العقل والوصول إلى قمة التفلسف، وسوف نتعرض لهذه المرحلة الأخيرة في كتاب آخر[1].

والغرض من هذا الفصل هو توضيح ما إذا كانت هناك أية رابطة بين آراء فرق المسلمين، التي عاشت في القرنين الثالث والرابع الهجريين، حول العقل ومكانته بوصفه مصدرا للمعرفة، وبين مواقف أهل القرون الفاضلة، وخاصة القرنين الأول والثاني من مكانة العقل، وكذلك نحاول أن نسلط الأضواء، بقدر المستطاع، على تطور هذه الحركة العقلانية، كما نحاول استكشاف أهم الأسباب التي كانت وراءها، وقد يبدو للوهلة الأولى أن ليس هناك أية رابطة بين المواقف الفكرية التي اتخذتها الفرق الإسلامية في القرنين الثالث والرابع الهجريين من العقل وبين مواقف أصحاب القرنين الأول والثاني منه، ولابد لنا من أن نسلط مزيدا من الأضواء على هذه القضية.

النزعة العقلانية في عصر الصحابة (القرن الأول الهجري)

يمكن تقسيم المراحل التي مرت بها الحياة العقلية عند الصحابة إلى مرحلتين، الأولى هي المرحلة التي تبدأ بالبعثة النبوية وتنتهي بوفاته، وكانت ثقافة الصحابة في هذه المرحلة في طور الطفولة فكانوا يتتلمذون بين يدي النبي و لم تتكون لديهم ثقافة دينية مستقلة إلا بعد وفاة النبي، والمرحلة الثانية تبدأ بوفاة النبي وتنتهي بنهاية عصر جيل الصحابة، وفي هذه المرحلة تكونت لدى الصحابة ثقافة عالية في الدين وخاصة في التفسير والحديث، فأصبحوا أساتذة لغيرهم من المسلمين ممن لم يأخذوا الثقافة عن النبي، وفي كلتا

---

١ سيصدر قريبا إن شاء الله الكتاب الثالث وهو بعنوان: مشكلات الفلسفة الإسلامية، دراسة في المفهوم والمنهج.

المرحلتين اختلفت معاملة الصحابة للنصوص الدينية اختلافا بينا، وفيما يلى نلقى مزيدا من الأضواء على هاتين المرحلتين.

المرحلة الأولى

كان الصحابة ﵃ يدركون أن هناك نوعين من المعارف، معرفة دينية أساسها الوحي الإلهي، ومعرفة دنيوية تكتسب بطول الخبرة والدراية ومصدرها الأول هو العقل البشري، ومع اعتقادهم بأن كل هذه المعارف من عند الله في الأصل فإن ذلك لم يمنعهم من التفريق بين هذين النوعين من المعارف، وكان من عادة الصحابي أن ينظر في الأمر الذي يقوم به النبي، فإن وجده وحيا إلهيا قبله ولم يسأل عن العلل التي ربما تكون من ورائه، لأنهم كانوا قد نهوا عن السؤال كما جاء في الحديث «نهينا أن نسأل رسول الله ﷺ عن شيء فكان يعجبنا أن يجيء الرجل من أهل البادية العاقلُ فيسأله ونحن نسمع..».[1]

أما إذا تبين له أن الأمر متعلق بالأمور الدنيوية وفهم أن النبي استنتجه بعقله وخبرته قبله أيضا من غير منازعة مع كونه على علم بأن من الممكن ابداء الرأي فيه إذا طلب منه ذلك، وكذلك إذا شعر أن من الضروري ابداء رأيه في القضية وذلك بعد طلب الإذن من النبي، ولذلك نجد أن بعض الصحابة كانوا يعرضون اقتراحاتهم وآراءهم في بعض القضايا كالتي أشرنا إليها آنفا للنبي ﷺ، أما إذا لم يعرف الصحابي ما إذا كان الأمر وحيا إلهيا أو خبرة نبوية سأله واستفسر به كما جاء في الحديث "أن امرأة قدمت الضب

١ مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، الحديث رقم ١٣.

لرسول الله ﷺ، فرفع يده منه، فقال خالد بن الوليد أحرام الضب يا رسول الله قال «لا ولكن لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه»، قال خالد بن الوليد: فأجتررته فأكلته ورسول الله ﷺ ينظر إلي".[1]

وهذا هو المنهج القرآني الذي تربى عليه جيل الصحابة رضوان الله عليهم، كما جاء في قوله تعالى ﴿وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله﴾[2]، وكان النبي ﷺ كثير المشاورة في شؤون الحرب وغيرها[3].

وبهذا الأسلوب كان الصحابي يتعامل مع هذين النوعين من المعارف، وهو أسلوب مبني على التأكد من المصدر الحقيقي للمعرفة والتعامل معها بناء على ذلك، فإذا تبين له أن الأصل الذي تستند إليه المعرفة وحي قبله، وإن كان خبرة أدلى برأيه مراعيا الأداب التي تليق بالمقام، وإن لم يدر أهو وحي أم خبرة تثبت.

وقد يجتهد البعض في فهم النصوص كما حدث في غزوة بني قريظة إذ "قال النبي ﷺ يوم الأحزاب «لايصلّين أحد العصر[4] إلا في بني قريظة» فأدرك بعضهم العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلى حتى نأتيها وقال بعضهم بل نصلى لم يرد منا ذلك فذُكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنّف واحدا منهم"[5]، وحدث مثل هذا كثيرا للصحابة. هذا هو الخط العام الذي يمثل مذهب الصحابة في

---

١ انظر نص الحديث في البخاري، كتاب الأطعمة، الحديث رقم ٤٩٧٢.

٢ سورة آل عمران، ١٥٩.

٣ السيوطي، جلال الدين، تفسير الجلالين، تفسير سورة آل عمران الآية رقم ١٥٩.

٤ وجاء في بعض الروايات لفظ (الظهر) ولعلماء الحديث كلام طويل في ذلك، فمن أراد التوسع فليرجع إلى كتب الحديث.

٥ البخاري، الصحيح، كتاب المغازي، باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب، الحديث رقم ٣٨١٠، وانظر كذلك كتاب الجمعة الحديث رقم ٨٩٤.

فهم العلاقة القائمة بين العقل والنقل في هذه المرحلة، ولم يكن العقل يقوى على الوقوف أمام النص، بل كان ذلك يعد نفاقا وكفرا وخروجا على الله ورسوله، وقد حاول بعض من كان في العهد النبوي أن يضعوا العقل أمام النص ذلك أنه يروي أن رجلا يقال له ذو الخويصرة قال يوما اعدل يا رسول الله، فقال «ويلك، ومن يعدل إذا لم أعدل»[1]، روى البخاري هذا الحديث في كتاب "استتابة المرتدين"[2]، مما يعني أن مثل هذا الفعل وهو التحكم إلى العقل وترك النص كفر يستتاب فاعله، ويروى "أن عمر بن الخطاب وثب إبَان توقيع معاهدة بين النبي وكفار مكة في صلح الحديبية، فقال يا رسول الله ألست برسول الله؟ قال «بلى»، قال أولسنا بالمسلمين، قال «بلى»، قال أوليسوا بالمشركين؟، قال «بلى»، قال فعلام نعطي الدنية في ديننا؟ قال «أنا عبد الله ورسوله، لن أخالف أمره ولن يضيعني»[3] ففعل النبي يكون نصا في بعض الحالات، كما يكون اجتهادا في حالات أخرى، ويبدو أن البعض لم يقتنع بفعله ولذلك عولوا على العقل، ويرى الشهرستاني أن هذا "هو القول بتحسين العقل وتقبيحه، وحكما بالهوى في مقابلة النص، واستكبارا على الأمر بقياس العقل"[4]، وهنا ينبغي أن نلاحظ الفروق القائمة بين الاجتهاد في مقابل النص والاجتهاد في النص والاجتهاد في خارج النص، فالذي اعتبر ردة هو الحالة الأولى، وهو أمر لم يكن شائعا بين المسلمين، أما الحالة الثانية وهي الاجتهاد في النص عن طريق التأويل فقد كانت موضع جدل بينما أجمع المسلمون في جواز

---

١ البخاري، الصحيح، كتاب استتابة المرتدين، رقم ٦٤٢١.

٢ كذلك أورده في كتاب الآداب وفرض الخمس والمناقب.

٣ ابن هشام، سيرة ابن هشام، ج٣، ص٣٦٥.

٤ الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٢٠.

الاعتماد على العقل فيما لم ينـــزل به نص، وخلاصة القول أنه كانت هناك في عهد الصحابة الأول محاولات لإقحام العقل في مقابل النص وترجع هذه المحاولات إلى أمور أهمها:

١. عدم الاقتناع بقرار النص كما هو الحال عند ذي الخويصرة.

٢. عدم معرفة الموقف ما إذا كان نصا أم اجتهادا من النبي كما حدث لعمر بن الخطاب، فلم يدر في أول وهلة ما إذا كان فعل النبي في المعاهدة توقيفا أم اجتهادا منه، فلما علم أن ذلك توقيف ندم و تاب.

٣. عدم معرفة ورود النص في المقام أو نسيانه، كما حدث لكثير من الصحابة في وفاة النبي ودفنه وميراثه وفي الإمامة، فقد قال عمر إن محمدا لم يمت ونسي النص الوارد في أن الأنبياء يموتون كما يموت غيرهم، ورأي بعض الصحابة أن يكون قبر النبي في مكة كما رأي غيرهم أن يكون في البيت المقدس، ونسوا أن الأنبياء يدفنون حيث يموتون، وجادل بعضهم في إرثه ونسوا أن الأنبياء لا يورثون وأن ما تركوه صدقة، وهكذا نجد أن عدم معرفة النص الوارد في المقام أو نسيانه أدي في بعض الحالات عند بعض كبار الصحابة إلى إقحام العقل في مجال النص.

إن هذه الأمور التي ذكرناها آنفا تتجلى بوضوح إذا علمنا أن القرآن لم يكن مدونا في هذه المرحلة من حياة الصحابة كما أنهم لم يكونوا يحفظون كله بل كان الرجل منهم يحفظ سورة أو سورتين و لم يكن يتعداها إلى غيرها إلا إذا حفظها ووعاها و لم يكن هذا الأمر يسيرا فقد كان بعضهم يحتاجون إلى سنين طويلة لحفظ سورة أو سورتين ودراستها وفهمها، فلا غرابة إذا في

أن تغيب من أذهان بعض كبار الصحابة كعمر بن الخطاب آية أو آيتين ناهيك عمن هم دونه في حفظ القرآن ودراسة تفسيره.

بالإضافة إلى ذلك فإن الحالات التي اجتهد فيها بعض الصحابة في مقابل النص كانت حالات استثنائية إذ كان لها من الحساسية ما يغشي الذهن ويذهب بالتوازن العقلي عند البعض، فقضية توقيع معاهدة صلح حديبية كانت قضية مصيرية إذ أن الكفار منعوا المسلمين أداء فريضة الحج مما جعل شخصية مثل عمر بن الخطاب يفقد التوازن لشدة خطورة الموقف، وكذلك قضية وفاة النبي ﷺ فقد أذهلت عقول الصحابة رضوان الله عليهم وزرعت في قلوبهم الرعب والفزع حتى قال بعضهم أن النبي لم يمت، كما أن عدم وجود إمام للمسلمين بعد وفاة النبي كان أمرا لا يقل أهمية عن وفاة النبي، وحالات كهذه هي التي جعلت بعض الصحابة يفقدون التوازن العقلي ويتسرعون بالعمل ما تمليه عواطفهم في تلك اللحظة من غير روية ولا بحث عن النصوص الواردة في المناسبات والمواقف التي كانوا يواجهونها.

فهذان السببان وهما عدم توفر النصوص في مراجع مدونة أو عدم حفظها أو الجهل عنها في بعض الحالات، وصعوبة الموقف كانتا وراء المحاولات المتسرعة لإقحام العقل في مجال النص.

المرحلة الثانية

وهي تلك التي تبدأ بعد انتقال النبي إلى الرفيق الأعلى ومبايعة أبي بكر ليكون خليفة رسول الله، وهذه المرحلة تتميز كون الصحابة أساتذة لغيرهم من المسلمين، وجمع القرآن وتدوينه تدوينا أوليا بحيث أمكن للصحابي الإحاطة بسور القرآن ومعرفة تفسيره بالاجمال، كما أن ثقافتهم في حفظ

القرآن ودراسة تفسيره قد تطورت بشكل ملفت للنظر، وينبغي أن لا تغيب عن أذهاننا أن هذه الثقافة القرآنية لم تكن واحدة عند جميع الصحابة بل كانت متفاوتة فيما بينهم، فكان بعضهم يحفظ القرآن كله، بينما كان الآخرون يحفظون أجزاء منه، وكانت معرفتهم للتفسير أيضا متفاوتة والعلة في ذلك تفاوت الصحابة في القدرات العقلية وتفاوتهم أيضا في معرفة مصادر التفسير وتحصيل القدرات العلمية التي يحتاجون إليها لمعرفة تفسير القرآن ومنها المعرفة اللغوية ومعرفة أديان العرب وعاداتهم وتقاليدهم وأنسابهم وكذلك معرفة الأديان السماوية كاليهودية والنصرانية ومعرفة أسباب النـــزول والمناسبات التي نزلت فيها السور والآيات القرآنية ومعرفة الناسخ والمنسوخ إلى غير ذلك من علوم القرآن التي تمكن صاحبها من استخراج المعاني الكامنة وراء النصوص القرآنية[1]

ونشأ من تفاوت جيل الصحابة في الثقافة القرآنية تياران للتعامل مع النصوص القرآنية والوصول إلى معانيها إما لأغراض تعليمية أو للإفتاء والأول منهما هو ذلك التيار الذي رأى أصحابه عدم التسرع في تفسير القرآن بالرأي والاعتماد على ما أخذوا من التفسير بالمأثور عن النبي، كما أنهم

---

١ بين الأستاذ أحمد أمين في كتابه فجر الإسلام، ص ١٩٥ وما بعدها، وجود هذا التفاوت بين جيل الصحابة في فهمهم للقرآن ومعرفة تفسيره كما نحى جانبا ما ذهب إليه ابن خلدون من أن جيل الصحابة كلهم كانوا قد فهموا القرآن ووعوا جميع معانيه، فقد قال في ص ٤٣٨ من مقدمته "فاعلم أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه"، وقد ذكر الأستاذ أحمد أمين حججا دامغة تؤيد ما ذهب إليه، وقد وردت شواهد أخرى تساند هذا الرأي ومنها ما نقل عن ابن قتيبة من "أن العرب لا تستوي في المعرفة بجميع ما في القرآن من الغريب والمتشابه بل إن بعضها يفضل في ذلك عن بعض" انظر التفسير والمفسرون للذهبي، ج١ ص ٣٦، مما لا يدع مجالا للشك أن الصحابة كانوا متفاوتين في فهمهم للنصوص القرآنية تفاوتا بينا.

كرهوا التعمق في المعاني البعيدة التي تحتاج إلى التأمل وإعمال الفكر، وكذلك كرهوا السؤال عن متشابه القرآن، ويمثل هذا التيار معظم كبار الصحابة وعلمائهم في التفسير، كابي بكر وعمر بن الخطاب، فقد روي "عن أنس أن رجلا سأل عمر بن الخطاب قوله تعالى ﴿وفاكهة وأبا﴾[1]، ما الأب؟ فقال عمر "نهينا عن التكلف والتعمق".[2]

ويروى أيضا عن عمر بن الخطاب أنه قال إنه سيأتي ناس يجادلونكم بشبهات القرآن فخذوهم بالسنن فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله".[3]

ويروى أيضا أن رجلا يقال له صبيغ[4] قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن فأرسل إليه عمر وقد أعد له عراجين النخل فقال من أنت قال أنا عبد الله صبيغ فأخذ عمر عرجونا من تلك العراجين فضربه وقال أنا عبد الله عمر فجعل له ضربا حتى دمي رأسه فقال يا أمير المؤمنين حسبك قد ذهب الذي كنت أجد في رأسي"[5] وفي صحيح البخاري أن حمادا روي عن

---

١ سورة عبس، الآية ٣١.

٢ ينسب هذا القول إلى أبي بكر احيانا، وإلى عمر بن الخطاب أيضا، فقد نسبه الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص٥٧، إلى عمر وتابعه في ذلك أحمد أمين، فجر الإسلام، ص١٩٦، ونسبه الطبري وابن أبي شيبة إلى أبي بكر، تفسير الطبري، سورة عبس. وتقول بعض الروايات أن عمر بن الخطاب خطب مرة فقرأ هذه الآية فقال "هذه الفاكهة قد عرفناها، فما هو الأب" ثم قال إن هذا لهو التكلف يا عمر، وعلى كل فمن العسير التأكد من صحة هذه الروايات مما يفتح بابا للشك فيها.

٣ رواه الدارمي في سننه، كتاب المقدمة، الحديث رقم ١١٩.

٤ هناك روايات متضاربة في تسمية هذا الرجل، فالسيوطي يسميه عبد الله بن صبيغ، انظر (النوع الثالث والأربعون) في كتابه الاتقان في علوم القرآن، ويبدو أن هذه التسمية من عنده ولعله توهم أن اسمه عبد الله لما قال الرجل أنا عبد الله، ويدلنا على ذلك أن هذه الحكاية جاءت في سنن الدارمي التي نقلنا عنها، والدارمي يسميه "صبيغ"، وجاء في تاج العروس أن اسم هذا الرجل الذي أدبه الخليفة عمر ربيعة بن المنذر، وأن له أخا يسمي صبيغا، أنظر تاج العروس مادة "صبغ".

٥ رواه الدارمي في سننه، كتاب المقدمة، الحديث رقم ١٤٤، وانظر الحديث رقم ١٤٨.

زيد بن ثابت عن أنس قال "كنا عند عمر فقال نهينا عن التكلف"[1]

ويروى عن النبي ﷺ أنه قال «من قال في القرآن برأيه، أو بما لا يعلم فليتبوأ مقعده من النار» قال الترمذي حديث حسن، وفي رواية «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ» قال الترمذي حديث غريب، وقد تكلم أهل الحديث بعض رواة الحديث[2]، والمقصود بتفسير القرآن بالرأي هنا هو تفسيره بغير علم كما بينه الترمذي نفسه إذ قال "وهكذا روي عن بعض أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ، وغيرهم أنهم شددوا في هذا في أن يفسر القرآن بغير علم، وأما الذي روي عن مجاهد وقتادة وغيرهما من أهل العلم أنهم فسروا القرآن فليس الظن بهم أنهم قالوا في القرآن أو فسروه بغير علم أو من قبل أنفسهم، وقد روي عنهم ما يدل على ما قلنا أنهم لم يقولوا من قبل أنفسهم من غير علم، حدثنا الحسين بن مهدي البصري أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة قال ما في القرآن آية إلا وقد سمعت فيها شيئا. حدثنا ابن أبي عمر حدثنا سفيان بن عيينة عن الأعمش قال: قال مجاهد لو كنت قرأت قراءة ابن مسعود لم أحتج إلى أن أسأل ابن عباس عن كثير من القرآن مما سألت"[3].

فواضح إذا أن هذا هو التيار الذي تزعمه الخليفتان أبو بكر وعمر رضي الله عنهما ويبدو أن من أهم الدوافع الكامنة وراء هذا الموقف الذي اتخذه الخليفتان:

١. الخوف على العقيدة، فقد كان معظم المسلمين حديثي العهد

١ البخاري، الصحيح، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، الحديث رقم ٦٧٤٩.

٢ رواه الترمذي في سننه، كتاب تفسير القرآن، باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه، الحديث رقم ٢٨٧٥، و ٢٨٧٦.

٣ الترمذي، المصدر السابق.

بالكفر فكان هناك احتمال كبير في أن يؤدي ذلك إلى ردة جماعية أو المحيد عن العقيدة السليمة التي تركها لهم النبي ﷺ.

٢. توفر المادة العلمية وخاصة السنة لدى الخليفتين، مما جعلهما غير محتاجين إلى اقحام العقل في مجال التفسير في تلك الحقبة.

٣. التفاني في جمع شمل المسلمين ومنع الخلافات المذهبية والعقيدية التي من شأنها أن توهن شوكتهم.

٤. انشغالهم بالجهاد وعدم توفر الوقت الكافي للتأملات الفكرية.

٥. وجود السلطة بأيدي كبار الصحابة مما مكنهم من أخذ يد كل من يحاول التلاعب بالنصوص عن طريق التفسير والتأويل.

٦. عدم توفر الحاجة إلى مثل هذا التعمق في التفسير لدى المجتمع الإسلامي آنذاك، وبكلمة أخرى قلة المستجدات في تلك الحقبة.

وأما التيار الثاني فقد تمثل في بعض صغار الصحابة الذين مازالوا يتتلمذون على أيدي كبار الصحابة، وآخرون لم يكن لهم باع طويل في التفسير ممن عاشوا في تلك الفترة، وكان هولاء يفسرون القرآن بحسب ما لديهم من علوم اللغة بالإضافة إلى فهمهم المعتمد غالبا على الرأي، ومثال ذلك ما يروى من "أن عمر بن الخطاب استعمل قدامة بن مظعون على البحرين فقدم الجارود على عمر فقال: إن قدامة شرب فسكر. فقال عمر من يشهد على ما تقول؟ قال الجارود: أبو هريرة يشهد على ما أقول، فقال عمر: يا قدامة إني جالدك، قال والله لو شربت كما يقولون ما كان لك أن تجلدني، قال عمر: ولم؟ قال لأن الله يقول ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا

وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا﴾[1] فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا، شهدت مع رسول الله ﷺ بدرا وأحدا والخندق والمشاهد، فقال عمر آلا تردون عليه قوله؟ فقال ابن عباس إن هذه الآيات أنزلن عذرا للماضين وحجة على الباقين لأن الله يقول ﴿ياءيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان﴾[2]، قال عمر: صدقت.[3]

ويروى أيضا أن رجلا جاء إلى ابن مسعود فقال "تركت في المسجد رجلا يفسر القرآن برأيه، يفسر هذه الآية ﴿يوم تأتي السماء بدخان مبين﴾[4]، يأتي الناس يوم القيامة دخان فيأخذ بأنفاسهم حتى يأخذهم كهيئة الزكام، فقال ابن مسعود: من علم علما فاليقل به، ومن لم يعلم فليقل الله أعلم، إنما كان هذا لأن قريشا استعصوا على النبي ﷺ، فدعا عليهم بسنين كسني يوسف فأصابهم قحط وجهد حتى أكلوا العظام، فجعل الرجل ينظر إلى السماء فيرى بينه وبينها كهيئة الدخان من الجهد".[5]

ويظهر من هذه الروايات أنه كان هناك قوم من الصحابة لا يرون بأسا في الاجتهاد في تفسير القرآن، إلا أنهم كانوا على نمطين، جماعة أجازوا الاجتهاد لأنفسهم و لم يستكملوا شروطه كما رأينا في المثالين السابقين، وقوما استكملوا شروط الاجتهاد واجتمعت لهم آلته ومعظم هؤلاء من صغار الصحابة كعلي وابن عباس وابن مسعود وأبي بن كعب وغيرهم، وفي هذا

---

١ المائدة، ٩٣.

٢ المائدة، ٩٠.

٣ أمين، أحمد، فجر الإسلام، ص١٩٨.

٤ الدخان، ١٠.

٥ الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص ٢٠١ - ٢٠٢ وانظر أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ١٩٨.

التيار الأخير وجد العقل سبيلا للوصول إلى النصوص ليحكم عليها وعلى معانيها، إلا أنه يجدر بنا أن نشير إلى أن العقل وإن استطاع أن يتسرب إلى عمق النصوص القرآنية، في تلك الحقبة المتقدمة نسبيا من عمر الحضارة الإسلامية، بفضل غزارة علوم صغار الصحابة من المفسرين، إلا أنه لم يخرج من حدودها ودلالات ألفاظها، ومهما يكن من أمر فإن هذه البداية لإدخال العقل في مجال التفسير كانت لها أهمية كبيرة في تطوير الثقافة الإسلامية ونشأة العلوم عند المسلمين، فقد أصبحت النقطة الأولى التي أنطلق منها جيل التابعين في دراساتهم، ليس في التفسير فقط، بل في جميع مجالات العلوم، وسوف نرى دوي هذه الحركة العقلية في عصر التابعين، صحيح أن هذا التيار العقلاني في التفسير لم يكن السبب الوحيد الذي يكمن وراء الثورة العقلية التي نهض بها جيل التابعين، إلا أنها مثلت النواة الأولى لهذه الحركة العلمية، وكلام قتادة الذي نقلناه آنفا عن الترمذي يدل دلالة واضحة على أن من يلتحق بمدرسة ابن مسعود ويقرأ قراءته لم يحتج إلى أن يسأل كثيرا عن تفسير القرآن بل يجتهد برأيه بعد أن يستكمل شروط الاجتهاد، ولذلك قال: لو كنت قرأت قراءة ابن مسعود لم احتج إلى أن أسأل ابن عباس عن كثير من القرآن مما سألت".

وبناء على ما سبق يمكن القول إن النـــزعة العقلية في تطورها في عصر الصحابة مرت بمراحل مختلفة اتخذت خلالها أنماطا متباينة لم ينتج بعضها نشاطا عقليا في الثقافة الإسلامية لأسباب كانت واضحة أهمها عدم استكمال الشروط اللازمة لهذا الإنتاج الفكري السليم، إما لعدم توفر الإيمان الصادق كما هو الحال عند بعض المنافقين، وإما لعدم تحصيل المادة العلمية التي تمكن صاحبها من استنتاج المعاني الكامنة في النصوص كما كان حال قدامة وأمثاله، أو إما أنهم استكملوا شروط الاجتهاد ولكنّ ورعهم والظروف

الاجتماعية والفكرية التي كانوا يعيشون فيها منعتهم من ادلاء آرائهم في النصوص والتعمق فيها، كما هو حال أبي بكر وعمر، فلم تُوت هذه النـــزعة العقلية أكلها إلا في المرحلة الأخيرة من عصر الصحابة. وهذه المرحلة الأخيرة تميزت بأمور أهما:

١. إرتفاع المستوى العلمي لدى صغار الصحابة بشكل كبير، فقد اشتهر عدد من الصحابة بتفسير القرآن منهم على بن أبي طالب، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري، وعبد الله بن زبير، وأشهر هؤلاء علي وابن عباس وابن مسعود وابي بن كعب، وتميز هؤلاء من غيرهم من الصحابة بمعرفتهم الواسعة للغة العربية وآدابها وأساليبها ومناحيها، ومصاحبتهم للنبي ﷺ ومخالطتهم له، مما مكنهم من معرفة المناسبات والحوادث التي نزل فيها القرآن، بالإضافة إلى ذلك فإنهم لم يكونوا يتحرجون من الاجتهاد في تفسير القرآن كما كان الحال عند قدامى الصحابة وخاصة عند الخليفتين أبي بكر وعمر، بل كانوا يعتقدون أن لا بأس في أن يجتهد الواحد منهم ويقرر ما أدى إليه فهمه واجتهاده في تفسير القرآن، ولاشك أن هذين الأمرين كانا في جانب كبير من الأهمية لاسيما الأمر الأخير، ونعني بالأمرين كثرة الحصيلة العلمية لدى هؤلاء الصحابة، وعدم تحرجهم من الاجتهاد في تفسير القرآن[١]، فقد كانت الحصيلة العلمية التي تمكن الشخص من التعامل مع تفسير القرآن من غير إخلال للشروط اللازمة لذلك عند غير هؤلاء من الصحابة كما أشرنا إلى ذلك قبل قليل فأبوبكر وعمر كانا عالمين جليلين ومفسرين للقرآن عظيمين، ومن هنا تبين لك أن الميزة الحقيقية التي ميزت عليًا وابن عباس وابن مسعود وأمثالهم

---

١ أمين، أحمد، فجر الإسلام، ص٢٠١.

وبين غيرهم من الصحابة هي عدم التحرج من تفسير القرآن برأيهم، والأخذ بمبدإ القياس وهو منهج عقلي بحت، حتى أنه ينسب لبعضهم أنهم قالوا "سلوني فوالله لاتسألوني عن شيء إلا أخبرتكم، وسلوني عن الكتاب، فوالله ما من آية إلا وأنا أعلم أبالليل نزلت أم بالنهار، أم في سهل أم في جبل" وروي أيضا قولهم" والله ما نزلت آية إلا وقد علمت فيما أنزلت؟ وأين أنزلت؟ إن ربي وهب لى قلبا عقولا، ولسانا سؤولا"[1]، ويروى عن ابن مسعود أنه قال: إن القرآن أنزل على سبعة أحرف، ما منها حرف إلا وله ظهر وبطن، وإن علي بن أبي طالب عنده منه الظاهر والباطن"[2]

ولاشك أن مثل هذه الأقوال التي تنسب إلى بعض الصحابة يُشتم منها رائحة الوضع إلا أنها تدل دلالة واضحة، إن صح وضعها، أن واضعوها تأكدوا من أنها تكون مقبولة لدى عامة المسلمين، مما يعني أنه لم يكن أمرا غريبا أن يصل علم بعض الصحابة كعلى وابن مسعود وابن عباس في التفسير إلى هذا الحد الذي يدعى الواحد منهم أنه يعلم كل شيء عن كتاب الله.

ويتبين لنا من كل ذلك صحة ما قلناه آنفا وهو أن المستوى العلمي لدى صغار الصحابة وخاصة الذين اشتهروا بالتفسير وصل إلى منـــزلة عليا جعلت الواحد منهم يشعر أن من حقه أن يدلي برأيه في تفسير كتاب الله.

٢. ظهور الخلافات السياسية التي مهدت الطريق لظهور المذاهب العقيدية المختلفة كالجبرية والمرجئة والقدرية، فقد عاصر صغار الصحابة هذه الخلافات السياسية التي ورطت عددا كبيرا منهم في حروب دامية كحرب

---

١ السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ج٤ ص٤٠٤، وأمين، أحمد، فجر الإسلام، ص٢٠٣.

٢ السيوطي، المصدر السابق.

صفين وحرب الجمل وغيرهما، ثم إن هذه المواقف السياسية المتباينة أفرزت مذاهب فكرية عقيدية متناقضة، وذلك أن نقل بعض العلماء مواقفهم السياسية إلى مذاهب فكرية عقيدية، فأعلن قراء الشام مذهب الجبر، وهو في الحقيقة مذهب يتلاءم مع موقفهم السياسي، فقد كانوا أنصارا حقيقيين للدولة الأموية، بينما أعلن معارضوها مذهب القدرية أو مذهب الإرادة الحرة، التي تزعمها معبد الجهني وغيلان الدمشقي.

٣. كثرة الرواية عن النبي مما أدى إلى كثرة الوضع في الحديث مما أثار الشكوك حول ما يروى عن التفسير بالمأثور عن النبي ﷺ وعن كبار الصحابة، وشجع من جهة أخرى الإعتماد على الاجتهاد والرأي.

٤. الخوف من اقتحام مجال تفسير القرآن من قبل بعض المسلمين الجدد، فاضطر الصحابة إلى الاجتهاد في تفسير القرآن، ذلك أننا نعلم أن جيل التابعين لم يكونوا كجيل الصحابة، فالصحابة رضوان الله عليهم نهوا عن أن يسألوا رسول الله في كثير من قضايا القرآن، كما مر ذكره، بينما كان جيل التابعين غير متورعين عن السؤال عن كل ما يخطر ببالهم من قضايا الدين، وقلنا جيل التابعين و لم نقل علماء التابعين لأن بين الأمرين بون شاسع وفرق جد كبير، فلا نعني هنا كلمة "التابعين" أو "جيل التابعين" بالمعنى الاصطلاحي الذي يطلق عادة على أولئك الذين لقوا الصحابة وتتلمذوا عليهم، بل نعني أولئك الذين عاشوا في هذا العصر، وهكذا كانت هذه الأسئلة توجه عادة إلى علماء الصحابة، ورأى المفسرون من الصحابة أن من الواجب عليهم النهوض بهذه المسؤلية وأن يحاولوا الإجابة عن كل ما يلقى عليهم من أسئلة حول القرآن والدين بشكل عام، وذلك لعلمهم أنه إن لم يفعلوا ذلك فربما ينتهز الفرصة بعض الكذابين والمنافقين وأعداء الدين، وممن

ليس لهم معرفة تمكنهم من تفسير القرآن، فيزجون أنفسهم في هذا المجال ليفسدوا صفاء الدين الحنيف الذي تركه لهم نبيهم.

٥. ظهور القصاصين والكذابين والمنافقين وأصحاب الديانات القديمة، فقد حملت الشعوب المغلوبة ما كان لديهم من معارف دينية وتقاليد وعادات متوارثة، ودخلوا في المجتمع الإسلامي، ولما كان بعض هؤلاء يكنون الحقد للدين الإسلامي الذي أبطل اعتقاداتهم وأديانهم شرعوا يطعنون الإسلام من الخلف، فكان بعضهم يسأل المسلمين أسئلة لاهوتية كما كان حال اليهود الذين ما برحوا يجادلون علماء المسلمين منذ أمد بعيد، والنصارى الذين كانوا يطرحون أسئلة لاهوتية على المسلمين كطبيعة المسيح، ومعنى الكلمة، وما إذا كان جوهر القرآن وهو كلام الله كجوهر المسيح، وهل هو مخلوق أم هو قديم.[١]

٦. خروج السلطة من أيدي علماء الصحابة وأيلولتها إلى بني أمية، فمنذ أن تولى عثمان بن عفان الخلافة بدأ بنو أمية يستعدون للاستيلاء على السلطة، فرجع الحكم بن أمية إلى المدينة، وقد نفاه النبي منها، وتزوج مروان بن الحكم ابنة الخليفة عثمان، وتسلم عبد الله بن سعد بن أبي سرح بولاية مصر، وتولى عبد الله بن عامر البصرة، وكان أمراء جنوده معاوية بن أبي سفيان عامل الشام، وسعد بن أبي وقاص عامل الكوفة[٢]، فلما آلت السلطة إلى بني أمية و لم يكن واحد من علماء الصحابة في موقع سياسي رفيع يمكنه من أخذ يد المتلاعبين بتفسير القرآن ورواية الحديث وإثارة الأسئلة المثيرة

---

١ سورديل، دومينيك، الإسلام في القرون الوسطى، ص٩٢، وعلى سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٦٢.

٢ الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٢٥.

للجدل في بعض مسائل العقيدة وغيرها اضطروا إلى نشر ما لديهم من علوم صحيحة في التفسير والحديث وغيرهما فإذا لم يكن لديهم أثر يفسرون به القرآن اجتهدوا فيه وفسروه برأيهم، إذ كان ذلك هو السبيل الوحيد لضمان استمرار الدعوة إلى الله على هدى، وقد سلك بعض التابعين هذا الطريق نفسه فيما بعد عندما واجهوا موقفا كهذا منهم الإمام الشهير حسن البصري.

٧. كثرة المستجدات في المجتمع الإسلامي وحاجة الناس إلى فتاوى حديثة تلبى حاجة العصر، وهذه الفتاوى تطورت فيما بعد حتى أصبحت علما مستقلا وهو علم الفقه، وقد تخرج كبار فقهاء أهل الرأي من مدرسة العراق وهي المدرسة التي أسسها بعض كبار الصحابة في التفسير كابن مسعود.

٨. اتساع حدود الدولة الإسلامية من كثرة الفتوحات وإرتفاع مستوى المعيشة لدى المجتمع الإسلامي، ومن جهة أخرى قلة الانشغال بالجهاد ووجود وفرة من الزمن أتاح لكثير من المسلمين التفرغ لطلب العلم والانشغال به. ففي سنة ٦٣٥م فتح المسلمون مدينة دمشق بعد هزيمتهم لجيش بيزنطة، وفي تموز عام ٦٣٦م أكمل عمر بن العاص الاستيلاء على فلسطين وعلى مدينة القدس، وفي عام ٦٤٠م سقطت مدينة القيصرية آخر معقل بيزنطي في فلسطين، وفي هذا العام بالذات بدأت الغارات على الجبهة الإيرانية فكانت معركة القادسية التي انتصر فيها المسلمون انتصارا حاسما على قوات المملكة الفارسية في سنة ٦٣٧م، وتغلغل المسلمون في بلاد فارس فكانت معركة نهاوند عام ٦٤٢م، وفي تلك الحقبة وحتى عام ٦٥١م، تم احتلال المقاطعة الشمالية من بلاد ما بين النهرين، وباشر المسلمون بفتح أرمينية، ومن جهة أخرى بدأ الهجوم على البلاد المصرية عام ٦٣٩م،

وخضعت مدينة بابل (الفسطاط) الواقعة على ضفاف النيل للمسلمين عام ٦٤١م، بعد حصار، ثم انطلق المسلمون إلى الاسكندرية التي سقطت بأيديهم عام ٦٤٢م، وتم فتح كل هذه البلاد قبل وفاة الخليفة الثاني عمر بين الخطاب الذي قتل على يد عبد فارسي عام ٦٤٤م[١]

وبعد أن تمت هذه الفتوحات الهائلة وعادت البلاد المفتوحة تدر بالمسلمين غنائمها تحسن الوضع الاقتصادي لدي المجتمع الإسلامي تحسنا كبيرا، ومن جهة أخرى توقفت حدة الغزوات وهدأت جبهات القتال، مما أتاح لكثير من المسلمين التفرغ لطلب العلم وخاصة دراسة القرآن وتفسيره ورواية الحديث.

فهذه الأمور التي تميزت بها المرحلة الأخيرة من حياة الصحابة كانت عنصرا أساسيا وحافزا مشجعا لجيل الصحابة نحو التقدم في التفسير بالرأي والتوسع في الاجتهاد لضمان استمرار الدعوة في الطريق التي رسمها لها النبي ﷺ، وهكذا وصلت الحركة العقلية لدى الصحابة أوجها، فقد تبين لنا كيف تطور استخدام الصحابة للعقل منذ وفاة النبي وحتى نهاية عصر الصحابة، كما تبين لنا أن استخدام العقل لم يكن محصورا في مجال معين دون غيره كما يدعيه البعض، فقد وجدنا أن الصحابة كانوا يمنعون توريط العقل في مسائل العقيدة ومتشابه القرآن في المرحلة الأولى من حياة الصحابة وقد بينا الأسباب التي كانت وراء هذا المنع، وعلى كل فإن هذه الحالات التي منع عمر بن الخطاب الخوض في بعض المسائل معدودة، وهي حكايته مع صبيغ، ورده على الرجل الذي سأل عن معنى كلمة "الأب" بينما لا نجد أثرا لهذا المنع في المرحلة الثانية، صحيح أنه يروى بعض الأقاويل عنهم والتي تظهر في الوهلة

---

١ كاهن، كلود، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ١٧ - ٢٣.

الأولى بأنهم كانوا يمنعون الرأي ويذمون الكلام والمتكلمين، بل يروى هذه الأقوال عن النبي ذاته[1]، وسوف نرى أن هذه الروايات ما هي إلا نتاج الصراع الذي احتدم بين العرب والموالي من جهة وبين الفقهاء والمتكلمين من جهة أخرى وقد بدأ هذا الصراع مع بداية عصر التابعين، وليس هذا في شيء مما نحن فيه الآن، وما صح من هذه الأقول فمحمول على من يتعرض لتفسير القرآن بغير علم كما بيناه، بل اتضح لنا عكس ذلك وهو أن الصحابة كانوا يجتهدون في تفسير القضايا الواردة في القرآن مهما كان نوعها، سواء أكانوا مختارين في ذلك أم مضطرين، ومن هنا نعود لنجيب على السؤال الذي طرحناه في بداية هذا الفصل وهو أننا افترضنا وجود علاقة وثيقة بين موقف أنصار التيارات الفكرية في القرنين الثاني والثالث من قيمة العقل وبين موقف جيل الصحابة من الرأي، والآن يبدو جليا أن لنشأة التيارات العقلانية ومدرسة الرأي جذورا عميقة تمتد إلى عصر الصحابة، وتزداد وضوحا هذه الرابطة في المرحلة الأخيرة من ذلك العصر، فقد تبين لنا أن العقل كان مصدرا أساسيا من مصادر المعرفة الدينية عند الصحابة، وإلا كيف نفسر وجود المدارس التي اشتهرت بالرأي في العراق وخاصة في الكوفة، كما هو الحال في المدينة بصورة أقل في أواخر القرن الأول الهجرى، ونبوغ علماء أمعنوا في الرأي كعكرمة وربيعة وأبي حنيفة وابن أبي الليل وغيرهم، والتفسير الوحيد لهذه الظاهرة هو وجود أستاذين كبيرين من مفسري الصحابة من ورائها، أحدهما ابن عباس وكان في المدينة، والثاني ابن مسعود وكان في العراق، وكلاهما كانا يعتقدان بجواز الاعتماد على الرأي في تفسير القرآن.[2]

---

١ السيوطي، صون المنطق، ص ٣٣ وما بعدها.

٢ أمين، أحمد، فجر الإسلام، ص٢٠٠.

ومن هنا نكتشف سر اختلاف المتأخرين من صغار الصحابة والتابعين والفقهاء وأتباع التيارات الكلامية في مكانة العقل، فقد وقف عبد الله بن عمر ومن نحى نحوه من التابعين والفقهاء موقف العداء من الرأي، بينما أيد آخرون من التابعين ومعظمهم من الموالي وبعض الفقهاء إعمال الرأي في الأمور الدينية، ونعلم أن هذين الموقفين كانا قناعا للصراعات السياسية والاقتصادية التي بدأت تدور رحاها إبتداء من أواخر خلافة عثمان ﵁، وقد استمر النـــزاع الفكري في الإسلام كقناع للصراعات السياسية والاقتصادية والعنصرية، فمن أراد أن يعارض الخلافة أو أراد أن يروج بعض الأفكار السياسية بدافع ما، وقد يكون هذا الدافع اقتصاديا أو شعوبياً، تستر بمذهب ديني، فإن كانت الحكومة تتبني مذهبا سنيا انتحل مذهبا مخالفا لها، وإن كانت تتبني مذهبا كلاميا تمسك بمذهب سلفي، وهلم جرا، وحتى لا نلقي الكلام على عواهنه، دعنا نتعرض فيما يلى لمزيد من التحليلات للصراعات السياسية والاقتصادية والعنصرية في المجتمع الإسلامي في القرنين الثاني والثالث الهجريين.

الفصل السابع

العقيدة والعقلانية في القرنين الثاني والثالث الهجريين

الفصل السابع

العقيدة والعقلانية في القرنين الثاني والثالث الهجريين

إذا كان من اليسير تتبع الحركة العقلانية في عصر الصحابة ﷺ فإن من العسير تتبع هذه الحركة في عصر التابعين ومن جاء بعدهم حتى منتصف القرن الثالث الهجري وهي الفترة التي وصلت هذه الحركة أوجها وسبب ذلك يعود إلى كثرة التيارات الفكرية التي ظهرت في هذه الفترة والصراعات الدامية التي وقعت بين أصحاب هذه المذاهب، والملابسات السياسية والاجتماعية والعنصرية التي اكتنفت هذه المرحلة من تاريخ المسلمين، ولكي نيسر تتبع الحركة العقلانية في هذه المرحلة ونسجل الخطوات التي خطاها العقل ليصل مرحلة بداية التفلسف لدي المسلمين، فلابد لنا من أن نمهد لها بلمحة سريعة عن الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية لأن هذه العوامل كان لها دور عظيم في بلورة النشاط الفكري في المجتمع الإسلامي في هذه الحقبة، ونبدأ بدراسة الاوضاع الاجتماعية ثم نتبعها العوامل السياسية والاقتصادية والثقافية.

١. الأوضاع الاجتماعية

إبتداءِ من الحكم الأموي (٦٦٠م - ٧٥٠م) حتى بدية خلافة المتوكل على الله عام ٨٧٤م.

ويمكن تصنيف المجتمع الإسلامي في هذه المرحلة إلى أربع طبقات:

الطبقة الأولى: هي طبقة العرب الأقحاح، وكانت وظيفة هذه الطبقة

تولي مقاليد الحكم والمناصب الادارية الكبرى للدولة، بالإضافة إلى الوظائف العسكرية في الجيش.

الطبقة الثانية: طبقة العرب غير المسلمين من أهل الكتاب وخاصة النصارى، وكانت تتولى بعض المناصب في إدارة الشؤون المالية، بالإضافة إلى مزاولتهم لبعض الأنشطة التجارية الهامة.

الطبقة الثالثة: الموالي ومعظمهم من الفرس الذين دخلوا في الإسلام وكانوا يمارسون بعض الحرف المهنية والزراعة، وتولى قليل منهم بعض المناصب الإدارية ككتابة الدواوين وجمع الضرائب وما شابه ذلك.

الطبقة الرابعة: وهي آخر طبقة ظهرت في المجتمع الإسلامي هي طبقة أبناء الإماء "الهجين" قال في لسان العرب "الهجين العربي ابن الأمة"[١]، وكان هؤلاء يمثلون أدنى طبقة في المجتمع الإسلامي في العهد الأموي إلا أن شأنهم ارتفع في أواخر العهد الأموي وفي العهد العباسي حتى تقلدوا منصب الخلافة.

وهناك حاجزان هامان بين هذه الطبقات[٢]، الأول هو حاجز الدين، وذلك أن بعض من دخلوا تحت الحكم الإسلامي احتفظوا بدياناتهم كاليهود والنصارى العرب وبعض أتباع الديانات الفارسية القديمة كالزرادشتية، ومن الطبيعي أن لا تكون معاملة هؤلاء كمعاملة المسلمين حتى في الحكم الإسلامي العادل، فضلا عن الحكم الأموي المعروف بتعصبه للعروبة واستبداده لحكم الخلافة، وتخطي هذا الحاجز كان يسيرا وذلك عن طريق الدخول في الدين الإسلام.

أما الحاجز الثاني: فهو حاجز العروبة، وتخطي هذا الحاجز كان من

---

١ ابن منظور، لسان العرب "هجن".

٢ دومينيك سورديل، الإسلام في القرون الوسطى، ١٦٠.

أصعب الأمور، وذلك أن من المستحيل أن يصبح الأعجمي سواء أكان مسلما أو ذميا أو مجوسيا عربيا ليتمتع بالامتيازات التي كان يتمتع بها العربي الأصيل.

وهذه الطبقات ظهرت في العصر الأموي لسبب واحد وهو أن الحكم الأموي كان مبنيا على أساس قبلي، فقد كانت الروح القبلية قوية لدي العرب ولما انتصروا على الأمم المجاورة لهم من الفرس والروم رفع ذلك من نفسيتهم فشعر كثير منهم بأنهم من جنس ممتاز وأنهم ليسوا كغيرهم من الأمم[1]، وهذه العصبية العربية ترأسها الزعامات القبلية والأشراف والأوساط السياسية، وتأثرت بها الأوساط العلمية لأسباب سوف نذكرها فيما يلى، حتى أننا نجد أن بعض الفقهاء كالإمام الشافعي اعتقدوا أن من شروط الكفء في الزواج العروبة، فكانوا يمنعون من زواج الموالي من العربيات، ويروي في هذا الصدد، أن رجلا من الموالي خطب بنتا من أعراب بني سليم، وتزوجها، فركب محمد بن بشير الخارجي إلى المدينة، وواليها يومئذ إبراهيم ابن هشام بن اسماعيل، فشكا إليه، فأرسل الوالي إلى المولى، ففرق بين المولى وزوجته، وضربه مائتي سوط، وحلق رأسه، ولحيته، وحاجبيه، فقال محمد بن بشير:

قضيت بسنة وحكمت عدلا ... و لم ترث الحكومة من بعيد!

وفيها يقول:

وفي المائـــتين للمولى نكال ... وفي سلب الحواجب والخدود

فـــأي الحق أنصف للموالي ... من إصهار العبيد إلى العبيد[2]

---

١ أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ج١، ص٢١.

٢ الأصفهاني، الأغاني، ج١٤، ص١٥٠، أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ج١، ص٢٢.

وكان حكام بني أمية لا يولون القضاء ولا الإمامة في المساجد الإ من كان عربيا خالصا، مما يدل على أن هذه العصبية قد أثرت في الأوساط العلمية تأثيرا بالغا، ومن أعجب الأمور ان الأستاذ أحمد أمين استثنى الأوساط العلمية من الأوساط الاجتماعية الأخرى التي تأثرت بهذه الحركة، ويرى أن هذه الأوساط العلمية كانت خالية من هذا التعصب القومي[1]، ولا ندري كيف استطاع الأستاذ أن يفصل طبقة العلماء من بقية المجتمع الذي كانوا يعيشون فيه، بكل آلامه وأحزانه، ألم يكن العلماء قد انقسموا تجاه الحكم الأموي؟ فأيد بعضهم وخاصة الشاميون وأعلنوا فكرة الجبر المطلق التي كانت تشايعها الدولة الأموية وأكدوا أنها التفسير الوحيد للنصوص القرآنية، وكان الفقيه الشهير الإمام الأوزاعي قد تزعم هذه الحركة[2]، وسنرى أن جل العلماء المعارضين للحكم الأموي كانوا من الموالي، وندر أن يكون من بينهم عربي، بينما انعكس الأمر في العصر العباسي، وشمل هذا التعصب في الأوساط العلمية على المولدين أي أبناء العرب من الإماء، وكثرت الروايات عن النبي في ذمهم وأن ظهورهم ودخولهم في المجال العلمي ينذر بشر، وأن الأمم السابقة اختلفت وضلت بسبب العلماء المولدين، وكان عمر ابن عبد العزيز ينصح العرب بأن يتمسكوا بدين الصبى وتقاليد الأعراب، ويتركوا ما سوى ذلك، كما كان الشافعي يلبس اللباس البدوي ويعتم بعمامة كبيرة ويحمل بيده هراوة وكأنه أعرابي[3]، ولتأكيد هذا المذهب يروى عن النبي أنه قال"إنما هلكت بنو إسرائيل حين حدث فيهم المولدون أبناء سبايا الأمم فأخذوهم

---

١ أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ج١، ص٢٢.

٢ النشار، على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٣١٤.

٣ السيوطي، صون المنطق، ص٥٥، ٦٦.

بالرأي فهلكوا"، وعن عمر بن عبد العزيز أنه قال"لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيما حتى حدث فيهم المولدون أبناء سبايا الأمم فقالوا فيهم بالرأي فضلوا وأضلوا"[1]، وأما المتطفلون في العلم من الموالي فكانوا يلقبون عادة بالزنادقة إذا أتوا بفكرة جديدة أو بمذهب جديد، وكانت الألفاظ كـــ"البدعة، والزندقة، والمراء، والجدل، والكلام" كلها تشير إلى شيء واحد وهو المذهب "القدري" الجديد الذي ظهر في تلك الحقبة، وإذا ثبت ذلك فكيف يصح القول بأن الأوساط العلمية خلت من هذا التعصب القومي؟ ونحن نعلم أن من أشهر معارضي الدولة الأموية سعيد بن جبير مولى ابن عباس، وقد خرج مع ابن الأشعث، فلما قبض عليه الحجاج قال له: أما قدمت الكوفة وليس يؤم بها إلا عربي، فجعلتك إماما؟ قال بلى، قال: أفما وليتك القضاء فضج أهل الكوفة وقالوا لا يصلح القضاء إلا لعربي، فاستقضيت أبا بردة بن أبي موسى الأشعري، وأمرته إلا يقطع أمرا دونك؟ قال: بلى. قال: أوما جعلتك في سماري وكلهم من رءوس العرب؟ قال: بلى. قال فما أخرجك على؟[2]

ويظهر مما سبق أن هذه الحركة العنصرية قد شملت جميع أصناف المجتمع الإسلامي في تلك الفترة، ولم يكن الأمويون يولون أمرهم إلى الموالي ولا إلى أبناء العرب من الإماء، إلا ما عرف من توليتهم لمروان بن محمد ويزيد بن الوليد وابراهيم بن الوليد في أواخر عهدهم بعد أن قويت شوكة الموالي بسبب الحركة الشعوبية المواجهة للتعصب القومي العربي، وهذه الحركة الشعوبية هي التي قضت على الحكم الأموي، وأوجدت الخلافة العباسية، فاستمر الصراع العربي الفارسي في الحكم، فلما آلت الخلافة لبني العباس

---

١ السيوطي، المرجع السابق، ص٣٧.

٢ المبرد، أبو العباس، الكامل، ج١ ص٣٩٧، وابن عبد ربه، العقد الفريد، ج١ ص٢٠٧.

قويت الحركة الشعوبية فأصبحت كفة الفرس راجحة على كفة العرب واستمر الأمر على هذا الحال إبتداء من خلافة المنصور ومرورا بخلافة الرشيد، ثم ثار العرب على الفرس فساندوا الأمين، واحتمى المأمون بموالي الفرس وحاصر بغداد عام ٨١٣م، فلما انتصر المأمون على الأمين وقتله أصبح ذلك انتصارا ثانيا للفرس وللموالي عامة واستمر الوضع على هذا الحال وتوفي المأمون عام ٨٣٣م، فتولى بعده الخلافة المعتصم والواثق، حتى دخل العنصر التركي في المجتمع الإسلامي بتأسيس الجند من موالي الأتراك وتأسيس مدينة سامراء عام ٨٣٦م، فلما توفي الواثق وتولى الخلافة المتوكل عام ٨٤٧م، اشتدت قوة العنصر التركي، وكانوا حديثى العهد بالإسلام حاقدين على الفرس[١]، فساندوا العرب، فكان هذا انتصارا للعنصر العربي.

هذه هي سلسلة الصراعات الطبقية في المجتمع الإسلامي، ونلاحظ أننا ذكرنا عناصر أربعة مثلوا طبقات المجتمع الإسلامي، وقد استمر الصراع بين طبقتين فقط، أما طبقة الذميين وطبقة "الهجناء" فقد اندمجوا في طبقة الموالي، فلم يكن لهم دور مستقل يذكر في هذا الصراع الاجتماعي، وهكذا اختفت طبقة "الهجناء" إلى الأبد، إلا ان طبقة الذميين لم تختف وسوف يكون لها شان عظيم في الصراع الفكري والاقتصادي كما سنرى فيما بعد.

٢. الأوضاع السياسية والاقتصادية

كان الصراع العنصري للطبقات في المجتمع الإسلامي كما رأينا صراعا سياسيا واقتصاديا معا، فإذا استولت جماعة معينة من المجتمع على الحكم وضعت كل مقدرات المجتمع تحت تصرفها، ولما تولى الخليفة الثالث عثمان بن عفان ﵁

١ ول ديورنت، قصة الحضارة، ج١٣ - ١٤، ص٢٠٠ - ٢٠٢.

الخلافة كثرت الفتوح وامتلاء بيت المال[1]، وكان الخليفة كريما يعاشر الناس على أحسن خلق، وخاصة أقاربه من بني أمية، فيروى أنه أعطى يوما "مروان بن الحكم خمس غنائم إفريقية له وقد بلغت مائتي ألف دينار"[2]، وكان معظم أمرائه وعماله من بني أمية، فلما قتل واشتعلت الحرب بين علي ومعاوية، كان هذا الأخير يستميل رؤساء العرب وأشرافهم وينثر عليهم أمول خزينة الدولة بسخاء ليضمن ولاءهم، فعلم ذلك بعض العرب الموالين لعليّ فقالوا له "يا أمير المؤمنين أعط هذه الأموال وفضل هؤلاء الأشراف - من العرب، وقريش على الموالي، والعجم، واستمل من تخاف خلافه من الناس - وإنما قالوا له ذلك لما كان معاوية يصنع في المال. فقال لهم: أتأمرونني أن أطلب النصر بالجور"[3]

وكان خلفاء بني أمية باستثناء معاوية الثاني وعمر بن عبد العزيز على ما يقال، يتصرفون بمال الدولة كما يحلوا لهم، وتذكر الكتب أن رجلا يسمى عمرو المقصوص كان معلما لمعاوية الثاني، وكان هذا المعلم يعتقد عقيدة القدرية وينادي بالإرادة الحرة، والعدل، فلما مات يزيد وتولى الخلافة معاوية الثاني، ذهب إلى معلمه ليسأله. فقال له المعلم: إما أن تعدل وإما أن تعتزل. فخطب معاوية فقال: "إنا بلينا بكم، وإن جدي معاوية نازع الأمر من كان أولى منه وأحق ، فركب منه ما تعلمون حتى صار مرتهنا بعمله، ثم تقلده أبي، ولقد كان غير خليق به، فركب ردعه، واستحسن خطأه، ولا أحب أن ألقى الله بتبعاتكم، فشأنكم وأمركم ولوه من شئتم، فوالله لئن كانت الخلافة مغنما لقد أصبنا منها حظا، وإن كانت شرا، فحسب آل أبي سفيان ما أصابوا

---

١ الشهرستاني، الملل والنحل، ج١ ص٢٤.

٢ الشهرستاني، نفس المرجع، ص ٢٥.

٣ أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ج١ ص٢٢، نقلا عن شرح نهج البلاغة.

منها.. ثم نزل واعتزل من الناس، حتى مات بعد أربعين يوما من الخلافة، ووثب بنو أمية على عمرو المقصوص، وقالوا أنت أفسدته وعلمته، ثم دفنوه حيا حتى مات".[1]

ولما تولى عمر عبد العزيز الخلافة استدعى غيلان الدمشقي، وكان قبل ذلك موظفا في المالية ثار على النظام الأموي الجائر[2]، فسأله غيلان أن يوليه الخزائن ورد المظالم فولاه، فكان يقف في سوق دمشق يبيع حوائج بني أمية، وهو يقول تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى متاع الظلمة، ويقول وهو يبيع الخزائن "من يعزرني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى. وهذا متاعهم والناس يموتون من الجوع".[3]

وهكذا سار الصراع الاقتصادي والسياسي جنبا إلى جنب مع الصراع القومي أو العنصري، وهذه الصراعات هي التي مهدت الطريق للصراعات الفكرية والعقيدية، وسوف نرى أن الخصوم كانوا دائما ينقلون مواقفهم العنصرية والسياسية والاقتصادية إلى مواقف دينية عقيدية إذ لا تنفع في مثل هذه الصراعات إلا العقائد التي تستطيع تعبئة المجتمع وحشد طاقاته وقدراته تمهيدا للثورة على النظام القائم.

٣. الصراع العقيدي

لم تكن الصراعات العقيدية في تاريخ المجتمع الإسلامي إلا قناعا تتستر به الصراعات السياسية والاقتصادية والعنصرية، ويصدق هذا الحكم على

---

١ المقدسي، البدأ والتاريخ، ج٦ ص١٧، أبن العبري، مختصر الدول، ص١٩١.

٢ دومينيك سورديل، الإسلام في القرون الوسطي، ص٩٠.

٣ النشار، على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٣٢٣.

جميع مراحل تاريخ المجتمع الإسلامي إلى يومنا هذا، فقد كان من أهم العوامل التي أوجدت حركة الخوارج التحالف القبلي السياسي الأموي ضد علي، وكذلك الشيعة كانت في جوهرها ثورة فارسية ضد العرب، وظهر الإرجاء لأول مرة كموقف سياسي لقوم من العرب كانوا متعاطفين مع التوجه السياسي الأموي، ونشأت نظرية الجبر الإلهي لتكون القاعدة الأيديولوجية للحكم الأموي العربي أيضا، وظهر في مقابلها التيار القدري الذي تبناه الموالي لمواجهة التعصب العربي، ونشأ الإعتزال ليكون أيديولوجية أصحاب الآراء السياسية المعتدلة الذين كانوا يتوسطون بين الخوارج والمرجئة، وظهرت حركة ترجمة العلوم الفلسفية اليونانية في عهد المأمون لتقف أمام الثورة العربية المتسترة وراء الدعوات السلفية، ولم تكن الثورة السلفية التي تزعمها الإمام أحمد الإ قناعا للرفض العربي للتسلط الفارسي على مقدرات الدولة، وهذا الأمر يفسر لنا ظاهرة تفشي التطرف في الفكر الإسلامي، ومن اليسير أن يأتي الدارس بشواهد كثيرة ويضرب أمثلة تبين ما ذكرناه، إلا أننا أفردنا لدراسة هذه التيارات الفكرية والسياسية فصلاً مستقلا وهو الفصل الثامن عشر من هذا البحث، وغرضنا هنا هو أن نستكشف دور هذه المواقف السياسية المتسترة بالتيارات العقيدية في تنشيط حركة التفكير العقلى لدى المسلمين وخاصة في القرنين الثاني والثالث الهجريين.

والآن لنعد إلى ما كنا بصدده، بعد أن مهدنا له، وهو تطور النشاط العقلى في عهد التابعين وأهم المقاومات التي واجهتها الدعوة إلى استخدام النظر أو الرأي في أمور الدين وخاصة في التفسير والعقيدة، وقد انتهينا في دراستنا لتطور النشاط العقلى في عهد الصحابة إلى أن جلهم كان يرى جواز الاجتهاد وإعمال العقل في النصوص القرآنية إذا توفرت الشروط اللازمة

لذلك، وأنهم لم يكونوا يتحرجون إبداء آرائهم في قضايا التفسير، أما في عهد التابعين فقد تغير الأمر بتغير الأحوال السياسية والاجتماعية، فقد كانت هذه الطبقة مكونة من عنصرين وهما العرب والموالي، بينما كانت طبقة الصحابة من عنصر واحد هو العنصر العربي.

ويمكننا أن نشير فيما يتعلق بطبقة التابعين من أصول عربية إلى شخصيات كالزهري، ومسروق بن الأجدع، وشريح، ويحيى بن يعمر، وحميد بن عبد الرحمن الحميري، وسعيد بن المسيب، وقتادة بن دعامة وكلهم من سادات التابعين، كما أن هناك طبقة الموالي من التابعين، وأشهرهم سعيد بن جبير [ت٩٥هـ]، وابن سيرين [ت١١٠هـ]، وعكرمة [ت١٠٧هـ]، وعطاء بن يسار، وربيعة الرأي، ومعبد الجهني، وابن جريج، والحسن البصري [ت ١١٠هـ]، وجعد بن درهم[١]، وكانت جل هذه الطبقة الأخيرة تميل إلى القول بالقدر، بينما كانت الطبقة الأولى تميل إلى القول بالجبر الإلهي أوالقضاء والقدر المحتوم وهو المذهب الذي كان يروجه الأمويون، وجاء في صحيح مسلم أن أول من تكلم في القدر كان معبد الجهني[٢]، وهو ما أجمعت عليه معظم كتب العقائد[٣]، وكان معبد هذا قد نشأ في المدينة وتتلمذ على أبي ذر الغفاري الذي كان يكره الأمويين، والراجح أنه رحل معه إلى الشام، فقد استمع إلى أحاديث يرويها معاوية عن النبي ﷺ، ولما رأي ثراء بني أمية وتلاعبهم بمال الدولة أنكر عليهم، كما كان يفعل أستاذه الذي أعلن رأيه في المال وهو أن المال "مال المسلمين"، وكان الأمويون يحتجون بأن المال "مال

---

١ أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ج١ ص٢٧، الذهبي، ميزان الاعتدال، ج١ ص١٥٨.

٢ مسلم، الصحيح، كتاب الإيمن، الحديث رقم٩.

٣ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٧، ٧٠، ٢٢٠.

الله" وأن كل ما يفعلونه كان بقضاء الله وقدره، وهذه هي بداية نظرية الجبر الإلهي المطلق التي تمسك بها الأمويون[1]، وانتقل معبد بعد ذلك إلى البصرة وكان بصحبته في سفره تابعي آخر من الموالي هو عطاء بن يسار، ولقيا هناك بالحسن البصري، فقال معبد للحسن البصري "يا أبا سعيد: هولاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم - ويقولون، إنما تجري أعمالنا على قدر الله، فأجاب الحسن: كذب أعداء الله".[2]

وقد كانت هذه الدعوة القدرية التي تزعمها عدد من الموالي التابعيين أقدم تيار فلسفي النـــزعة ظهر في العالم الإسلامي، وقد نشأ كنتيجة لمواقف سياسية واقتصادية مناهضة للحكم الأموي، وكان لها أثر كبير في الأوساط العلمية في البصرة والشام والمدينة وتأثر به عدد من المحدثين، وراجت هذه العقيدة في الشام بالذات وظهر من علمائها من يدعو إليها كمكحول بن عبد الله محدث الشام الكبير [ت١١٦هـ]، وغيلان الدمشقي وغيرهما، ورواج عقيدة القدرية في الشام والمدينة والبصرة له أهمية كبيرة، ذلك أن هذه المدن الثلاثة، وخاصة مدينة دمشق كانت أهم المراكز التي تضم رؤوس المعارضين للحكم الأموي، ولما انتشر خبر القدرية بدأ عدد من خلص العرب محاولة يائسة لمحاربتها وكان على رأس هولاء الصحابي المشهور عبد الله بن عمر، الذي يروى عنه أحاديث في ذم القدرية، ويروي عن يحيى بن يعمر أنه قال "أول من تكلم في القدر معبد الجهني قال فخرجت أنا وحميد بن عبد الرحمن الحميري حتى أتينا المدينة فقلنا لو لقينا رجلا من أصحاب النبي ﷺ فسألناه عما أحدث هؤلاء القوم، قال فلقيناه، يعني عبد الله بن عمر، وهو خارج من

---

١ نشار، على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ٣١٨.

٢ طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج٢، ص١٣.

المسجد قال فاكتنفته أنا وصاحبي قال فظننت أن صاحبي سيكل الكلام الي فقلت يا أبا عبد الرحمن إن قوما يقرءون القرآن ويتقفرون العلم ويزعمون أن لا قدر وأن الأمر أنف، قال فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أني منهم بريء وأنهم مني برءاء والذي يحلف به عبد الله لو أن أحدهم أنفق مثل أحد ذهبا ما قبل منه ذلك حتى يؤمن بالقدر خيره وشره.."[1].

والأخبار التي تروى في هذا الباب كثيرة جاء معظمها من عبد الله بن عمر وأبي هريرة، وابن عباس وعائشة وأبي بن كعب، ويُشتم من معظم هذه الأخبار رائحة الوضع، وعليك بعض الأمثلة ليتضح لك الأمر:

يروى عن جابر وعن عبد الله بن عباس أن النبي ﷺ قال «صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب أهل الإرجاء وأهل القدر».[2]

وعن أبي هريرة قال: جاء مشركوا قريش يخاصمون النبي ﷺ في القدر فنـــزلت هذه الآية ﴿يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس السقر إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾".[3]

وجاء رجل مرة إلى ابن عمر "فقال ان فلانا يقرأ عليك السلام، فقال له: إنه بلغني أنه قد أحدث، فإن كان قد أحدث فلا تقرئه مني السلام، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول يكون في هذه الأمة أو في أمتي الشك منه خسف أو مسخ أو قذف، في أهل القدر".[4]

وعن أبي هريرة قال "خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن نتنازع في القدر

---

١ الترمذي، السنن، كتاب الإيمان، الحديث رقم ٢٥٣٥.

٢ ابن ماجة، السنن، كتاب المقدمة، الحديث رقم ٧٢.

٣ ابن ماجة، السنن، كتاب المقدمة، الحديث رقم ٨٠.

٤ الترمذي، السنن، كتاب القدر، الحديث رقم ٢٠٧٨، قال الترمذي حديث حسن صحيح غريب.

فغضب حتى احمر وجهه حتى كأنما فقيء في وجنتيه الرمان، فقال «أبهذا أمرتم أم بهذا أرسلت، إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر عزمت عليكم ألا تنازعوا فيه»".[1]

وهكذا يروى معظم هذه الأخبار عن ابن عمر وسواء أكان موقف ابن عمر هذا من القدرية سياسيا أو دينيا، فإن التابعين من العرب وكذلك المحدثون والفقهاء وجدوا أخبار ابن عمر هذه معينا لا ينضب واتخذوها ركيزة في محاربتهم للقدرية والمعتزلة فيما بعد، وأصبحت محاربتهم هذه سواء أكانت عن قصد أو عن غير قصد محاربة للحركة العقلانية التي قامت لترفض الظلم والاستبداد الأموي، فهذه الحركة القدرية كانت واحدة من التيارين الفكريين الذين تزعما تطوير الحركة العقلية في الإسلام، من مرحلة بدائية هي مرحلة التفسير بالرأي، إلى مرحلة متقدمة يمكن أن نسميها مرحلة التأويل.

والتيار الثاني الذي كان له يد الطولى في تطوير الحركة العقلانية هو التيار الذي تزعمه المجبرة الأوائل، وزعيم هذه الحركة تابعي من الموالي الخراسانيين واسمه الجعد بن درهم [ت١٢٤هـ]، وهو أول من دعا إلى التأويل العقلى للقرآن[2]، وقال بخلق القرآن، وأخذ مذهبه جهم بن صفوان، وكلا الرجلين كانا من أعدى أعداء الدولة الأموية، ويهمنا من مذهب هذين الرجلين أمران، الأول هو ما ذهبا إليه من أن "القرآن مخلوق" والأمر الثاني هو موقفهما السياسي، وإذا كان من اليسير فهم الموقف الأخير، فإن من الصعب معرفة الدوافع التي كانت وراء الموقف السابق وهو "خلق القرآن" وقد اختلف الباحثون في تعليل الدوافع التي كانت وراءه، فمن قائل أنه جاء كرد

---

١ الترمذي، سنن الترمذي، كتاب القدر، الحديث ٢٠٥٩. قال الترمذي "حديث غريب لا نعرفه الا من هذا الوجه من حديث صالح المري، وصالح المري له غرائب ينفرد بها لايتابع عليها".

٢ النشار، على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٣٢٨.

فعل للأسئلة التي كان بعض النصارى يوجهون إلى المسلمين، كقولهم إن القرآن يقول إن عيسى كلمة الله والقرآن كلام الله، وانتم تقولون إن عيسى مخلوق فهل القرآن مخلوق أم غير مخلوق؟[1] ومنهم من يقول إن هذا الموقف نشأ كرد فعل ضد التجسيم والتشبيه، ومنهم من يقول غير ذلك، ونحن لا يهمنا استكشاف هذه الدوافع التي كانت وراء القول بخلق القرآن بقدر ما تهمنا النتائج الفكرية المترتبة عليها، فقد كانت هذه الفكرة من أهم الأفكار التي أثرت النشاط العقلي في الإسلام، فقد استمرت نارها تشتعل أكثر من قرن من الزمن، وذلك أنه قتل جعد سنة ٧٤٣م تقريبا، ثم تبنتها المعتزلة بعد جهم بن صفوان وجعد بن درهم، وأُبطلت فكرة خلق القرآن في خلافة المتوكل أي ما بين عامي [٨٤٩م - ٨٦١م].

ومعلوم أن فكرة خلق القرآن قوبلت برفض شديد من قبل أهل الحديث، وقد كان هذا الرفض أقوى معارضة واجهه النشاط العقلى في الإسلام[2]، حتى أتت على التفسير بالرأي ناهيك عن التأويل، وإذا كان أخطر هجوم تعرضت له الفلسفة في العالم الإسلامي هجوم الإمام الغزالي المشهور، فقد كانت هذه الحملة التي شنها أهل الحديث على هذه الفكرة أخطر هجوم تعرضت له النـــزعة العقلانية في الإسلام، فقد كان الإمام أحمد مثلا، ينكر على كل ما له علاقة بالرأي والنظر، وجاءت هذه المعارضة تحت ملابسات سياسية وصراع قومي تزعمه مجموعة من التابعين والفقهاء الذين جاءوا بعدهم ومعظمهم من العرب الخلص كأحمد بن حنبل والشافعي.

وكما يظهر لك من سياق الأحداث فإن الثورة العقلانية في الإسلام

---

١ دومينيك سورديل، الإسلام في القرون الوسطى، ص٩٢.

٢ لا نعني بذلك أن فكرة خلق القرآن كانت فكرة صحيحة، كما لا نعني أن موقف أهل السنة كان موقفا لاعقلانيا، وإنما يهمنا هو النتائج المترتبة على هذه الحادثة، والتي أدت إلى رفض كل ما له علاقة بالعقل.

ظهرت بفضل هذين التيارين الفكريين، وذلك أن أحدهما كان ينادي بـــ"حرية الإرادة" بينما كان الآخر ينادي "بحرية التفكير" أي التأويل المطلق للأفكار الدينية، كما دعيا إلى مبدأين آخرين لا يقلان شأنا عن المبدأين السابقين وهما مبدأ "العدل" ومبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[١]، وهكذا نجد أن هذه الأفكار التي ظهرت نتيجة للصراعات السياسية والاقتصادية والعنصرية في المجتمع الإسلامي، كانت دعائم فكر أكبر حركة عقلية عرفت في تاريخ الإسلام وهي حركة المعتزلة، ولم يضيفوا إلى هذه المبادئ الأربعة إلا مبدأ واحدا اشتهروا به وهو مبدأ "المنـــزلة بين المنـــزلتين"، ويروى أن واصل بن عطاء كان يقرر "القول بالقدر" أكثر ما كان يقرر من أي مبدأ آخر وأنه سلك في ذلك مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي[٢]، وإذا ثبت ذلك فإنه يعني أن واصل بن عطاء أدرك أهمية القول بـــ"الإرادة الحرة" لأنه يعني تحديد قدرة الله وتوسيع قدرة المخلوقين، مما يعني في نهاية المطاف أن للإنسان حرية واسعة في أفعاله وتصرفاته، ويستتبع ذلك حرية الإرادة وحرية التفكير وحرية العمل وإلى غير ذلك من الحريات.

وهكذا نشأت الحركة الإعتزالية التي حافظت على بقائها مدة تزيد قرنا كاملا، لتنتج أول فيلسوف إسلامي ألا وهو الكندي الذي ولد في الكوفة عام ٨٠٣م وعاش حتى عام ٨٧٣م[٣]

---

١ النشار، على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٣١٩.

٢ الشهرستاني، الملل والنحل، ج١ ص٤٧.

٣ ول ديورنت، قصة الحضارة، ج١٣ - ١٤ ص٢٠١.

الفصل الثامن

عوامل ومؤثرات النزعة العقلية في الإسلام

الفصل الثامن

عوامل ومؤثرات النزعة العقلية في الإسلام

أ. العوامل الداخلية

١. القرآن

لا يخفى على كل دارس منصف أن القرآن كان أهم عامل من العوامل المؤثرة لعقلية المسلمين والتي خلقت فيهم النـــزوع نحو التفلسف[١]، صحيح أن كثيرا من آي القرآن دعت إلى التسليم في بعض الأمور إلا أن ذلك يكون عادة بعد مرحلة الشك والتفلسف، وتأثير القرآن على عقلية المسلمين ودفعهم نحو التفكير العميق جاء من وجهين:

الأول منهما: هو أن القرآن رفض التقليد وسخر من المقلدين وأتباع أساطير الأولين، وفي مقابل ذلك مدح التفكير والتبصر والاعتبار والدليل على ذلك:

أ. أن القرآن ندد التقليد وخاصة في مجال العقيدة، وسخر من الذين

---

١ دور القرآن في خلق النـــزعة الفلسفية في نفوس المسلمين موضوع أهمله الباحثون، فلم يدرس هذا الموضوع الذي هو غاية في الأهمية بما فيه الكفاية، وهو أمر يدعو إلى الأسف، فالباحثون وخاصة المفسرون ومتفلسفة الإسلام لم يعطوا هذا المجال حقه، بل كان النظر متجها على عكس ذلك وهو أن القرآن لم يدع إلى التفلسف ولا إلى الخوض في المسائل الماورائية (انظر مثلا نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام لعلى سامي النشار ج١ص٥٧)، ونحن نرى عكس ذلك وهو أن القرآن دعا إلى التفلسف وأثار مسائل فلسفية عميقة، وهذا ما سوف نحاول إثباته هنا.

قلدوا آباءهم في الدين، ومثال ذلك ما جاء في قوله تعالى:

١. ﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون﴾.[١]

٢. ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون﴾.[٢]

٣. ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان الشيطان يدعوهم إلى عذاب السعير﴾.[٣]

٤. ﴿قالوا أجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا وتكون لكما الكبرياء في الأرض وما نحن لكما بمؤمنين﴾.[٤]

ب. ونددالقرآن أيضا بأولئك الذين لايستخدمون عقولهم ولا يفكرون بها، ومن أمثلة ذلك ما جاء في قوله تعالى:

١. ﴿إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون﴾.[٥]

٢. ﴿أفمن يمشي مكبا على وجهه أهدى أمن يمشي سويا على صراط مستقيم﴾.[٦]

---

١ المائدة ١٠٤.

٢ البقرة ١٧٠، ويلاحظ أن في هذه الآية، وآية المائدة السابقة، قدم العقل والعلم على الهداية، ولعل ذلك إشارة إلى أن الهداية غير ممكنة إلا بالعقل والعلم، فمن لم يعقل لم يتعلم ومن لم يتعلم لم يهتد.

٣ لقمان ٢١.

٤ يونس ٧٨.

٥ الأنفال ٢٢.

٦ الملك ٢١.

٣. ﴿أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون﴾.[١]

٤. ﴿يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون﴾.[٢]

٥. ﴿يا قوم لا أسألكم عليه أجرا إن أجري إلا على الذي فطرني أفلا تعقلون﴾.[٣]

٦. ﴿أف لكم ولما تعبدون أفلا تعقلون﴾.[٤]

٧. ﴿وهو الذي يحيى ويميت وله اختلاف الليل والنهار أفلا تعقلون﴾.[٥]

٨. ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾.[٦]

ج. ووقف القرآن موقف المتعجب من الذين لا يعتبرون ولا ينظرون في الآيات الكونية، ومثال ذلك قوله تعالى:

١. ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت. وإلى السماء كيف

---

١ البقرة ٤٤.

٢ آل عمران ٦٥.

٣ هود ٥١.

٤ الأنبياء ٦٧.

٥ المؤمنون ٨٠.

٦ غافر ٦٧.

رفعت. وإلى الجبال كيف نصبت. وإلى الأرض كيف سطحت﴾.[1]

٢. ﴿وكأين من آية في السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون﴾.[2]

٣. ﴿واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين. ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكرون﴾.[3]

د. ومدح القرآن أصحاب العقول وأولوا الألباب والبصيرة الذين يهتدون إلى سواء الصراط بفضل استخدامهم لهذه الآلات استخداما حسنا، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى:

١. ﴿قل هذه سبيلى أدعو إلى الله على بصيرة﴾.[4]

٢. ﴿وما يستوي الأعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور﴾.[5]

٣. ﴿قل هل يستوي الأعمى والبصير أم هل تستوى الظلمات والنور﴾.[6]

---

١ الغاشية ١٧ - ٢٠.

٢ يوسف ١٠٥.

٣ الأعراف ١٧٥ - ١٧٦.

٤ يوسف ١٠٨.

٥ فاطر ١٩ - ٢١.

٦ الرعد ١٦.

هـ. ومدح أيضا الذين يتفكرون في خلق السموات والأرض، فقال تعالى ﴿الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار﴾.[١]

والوجه الثاني: هو أن القرآن ناقش قضايا فلسفية، كالقضايا المتعلقة بالخلق وأصل الخليقة والكون، ووحدانية الله ونفي الشرك عنه ومجادلته مع الكفار والمنافقين والمشركين، وذكر القرآن أيضا أسماء الله وصفاته، وناقش مسائل القضاء والقدر والمعاد إلى غير ذلك من مسائل ميتافيزيقية، و لم يلزم القرآن خصومه بإيمان هذه القضايا إلا بعد أن مهد لها بأسلوب جدلي معتمدا على مبادئ المنطق البديهية والشواهد الكونية، فقال: ﴿ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به فإنما حسابه عند ربه إنه لا يفلح الكافرون﴾[٢]، وقال أيضا ﴿أم من خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها أإله مع الله بل هم قوم يعدلون. أم من جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهارا وجعل لها رواسي وجعل بين البحرين حاجزا أإله مع الله بل هم قوم لا يعلمون. أم من يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض أإله مع الله قليلا ما تذكرون. أم من يهديكم في ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته أإله مع الله تعالى الله عما يشركون. أم من يبدأ الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والأرض أإله مع الله قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾.[٣]

---

١ آل عمران ١٩١.

٢ المؤمنون ١١٧.

٣ النمل ٦٠ - ٦٤.

وقال أيضا ﴿إن هو إلا ذكر للعالمين. لمن شاء منكم أن يستقيم. وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾[1]، وقال ﴿قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله﴾.[2]

وقال أيضا ﴿ولله المشرق والمغرب فأين ما تولوا فثم وجه الله والله واسع عليم﴾[3]، وقال ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام﴾[4]، وقال ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[5]، وقال ﴿خلقت بيدي﴾[6] وقال أيضا ﴿بل يداه مبسوطتان﴾[7]، وقال ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾[8]، وقال أيضا ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾.[9]

فمثل هذه الآيات كثيرة في القرآن، واحتاج المسلمون إلى فهم معانيها، لأسباب كثيرة أهمها الصراعات العنصرية والسياسية والاقتصادية، فمنهم من اكتفى بظاهرها فجعلوا الله "صنما" وهؤلاء هم المجسمة كما فعل مقاتل بن سليمان ومن نحا نحوه ، ومنهم من أثبت الصفات وقالوا ليست كصفات الآدميين، فأثبتوا لله وجها لا كالوجوه، وهو مذهب يشبه مذهب اللاأدرية وهؤلاء هم الصفاتية من أهل السنة، ومنهم من تأول كل ذلك كالقدرية والمعتزلة، وهكذا نشأت الفرق الإسلامية، ويقول الدكتور جميل صليبا في هذا

---

١ التكوين ٢٧ - ٢٩.

٢ الأعراف ١٨٨.

٣ البقرة ١١٥.

٤ الرحمن ٢٧.

٥ طه ٥.

٦ ص ٧٥.

٧ المائدة ٦٤.

٨ الصافات ٩٦.

٩ المدثر ٣٨.

الصدد "ولولا ما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف من حض على التفكير[1] والعلم لما رأينا هناك فرقا تدعوا إلى الاعتماد على أحكام العقل في تدبير الحياة الإنسانية كالمعتزلة .. وإذا تتبعنا وقائع التاريخ رأينا أن الاختلاف في فهم المعنى الحقيقي لكلام الله هو الذي أدى إلى ظهور بعض الفرق الإسلامية كالخوارج والمرجئة والشيعة وأهل الحديث والمعتزلة، وغيرهم من أهل الظاهر والباطن، كخلافهم في مسألة الجبر والاختيار، ومسألة التنـــزيه أو التجسيم، ومسألة رؤية الله وغيرها"[2]

فلاشك إذا أن مثل هذه الآيات كانت مدعاة للتفكير العميق ومحاولة لفهم بعض نصوص القرآن الغامضة التي يبدو ظاهرها أحيانا متعارضا، أوجد ظاهرة التأويل، فكان ذلك، بالإضافة إلى تشجيع القرآن لاستخدام العقل وثنائه عليه، سببا لنشأة التيارات العقيدية والفلسفية في الإسلام، ومن هنا قلنا إن القرآن كان من أهم العوامل الداخلية التي أثرت على عقلية المسلمين وكانت سببا لظهور النـــزعة العقلانية والفلسفية في الإسلام، فظهر أولا مذهب أهل الظاهر، الذين أجروا النصوص على ظاهرها، وكان هذا المذهب سائغا مادام تطبيقه محدودا على آيات المحكم دون المتشابه، وكان هو المذهب السائد بين متقدمي الصحابة والتابعين، ولما انتقل هذا المذهب إلى المتشابه من آي القرآن أدي إلى التجسيم البحت وهو ما وقع فيه بعض المفسرين الأوائل، وكان من نتيجة ذلك أن ظهر مذهب التأويل، وهو المذهب الذي كان له الفضل في نشأة النـــزعة العقلانية لدي المسلمين، وظهر أخيرا مذهب توسط

---

١ ليس هناك فيما بين أيدينا من الأحاديث ما يحض على التفكير، وما اعتمده المؤلف هو الأحاديث التي ضعفها أو حكم عليها بالوضع معظم رجال الحديث، وقد أثبتنا هذه الأحاديث في الفصل الثالث.

٢ صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، ص١٧ - ١٨.

بين التجسيم والتأويل وهو مذهب الصفاتية من أهل السنة، وهكذا وجد المسلمون أنفسهم في الفلسفة الحقة.

فلم يكن القرآن في نظر المسلمين كتاب مواعظ أخلاقية فحسب، على حد تعبير الدكتور على سامي النشار، بل كان "كتاب - ميتافيزيقي - وفيزيقي وإنساني وأخلاقي وعملي، وضع الخطوط الرئيسية للوجود كله، فهو كتاب الكون منذ نشأته إلى فنائه.. ومن الخطأ البالغ أن يقال إن القرآن خلو من النظريات الكونية والفلسفية وأنه لم يرتد آفاق الوجود لكي يحددها في صورة نهائية".[١]

٢. الصراعات السياسية والاقتصادية والعنصرية

لقد ذكرنا فيما سبق أن هذه الصراعات كانت من أهم العوامل التي خلقت المذاهب العقيدية في الإسلام، إلا أن هذه العوامل كانت عوامل غير مباشرة، فالأفكار الدينية التي تدعو إلى التفلسف كانت موجودة في القرآن كما بينا، إلا أنها لم تظهر بالصورة التي ظهرت إلا بفضل هذه الصراعات، فقد عمت الحروب الأهلية في العالم الإسلامي إبان مقتل الخليفة الثالث، واستتبع ذلك مشكلات سياسية وعنصرية واقتصادية، فلما كان منهج التعامل مع المشكلات المستجدة لدى المسلمين ردها إلى الله ورسوله تنفيذا لقوله تعالى "فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول"[٢]، كان لابد من الرجوع إلى القرآن أولا، إذ لم تكن السنة مدونة في تلك الفترة، فلما فعلوا ذلك وجدوا بين أيديهم هذه الآيات المتشابهة، فكان على كل فرقة أن تبين موقفها حيال هذه

---

١ النشار، علي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص٣٢.

٢ النساء ٥٩.

الآيات، وأن تبين مذهبها فيها، وهم تحت وطأة هذه الظروف السياسية والاجتماعية القاسية، فكان يجب، بحكم الواقع المر الذي كانوا يواجهونه، أن تكون مواقفهم من هذه الآيات ومذاهبهم فيها متلائمة مع مواقفهم من القضايا السياسية والعنصرية والاقتصادية[1]، ومن هنا كانت هذه العوامل مجتمعة وراء نشأة الفلسفة الإسلامية، ولم تكن الفلسفة الإسلامية في حاجة إلى عوامل أخرى خارجية، بل إن العامل الاقتصادي أو العامل السياسي وحده كان كافيا لنشأة فلسفة جديدة، وهكذا نجد أن من العبث البحث عن عوامل خارجية لنشأة الفلسفة في الإسلام، وكل ما يمكن بحثه هو ما يمكن أن نسميه "بالمؤثرات الخارجية" وجوهرها تلك الثقافات التي أثرت في التفكير الإسلامي فساهمت في تغير مساره قليلا أو كثيرا، ومن أهم هذه الثقافات الفلسفة اليونانية والحضارات الشرقية، كحضارة الهند والفرس والسريان وغيرهم.

ب. المؤثرات الخارجية

إذا تبين لنا أن نشأة الفكر الفلسفي لدى المسلمين كانت نشأة ذاتية نبعت من تصادم عاملين داخليين، وهما وجود النصوص القرآنية المتضمنة لأفكار فلسفية تناولت أحكام عالم الغيب وعالم الشهادة على حد سواء، والأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي كان لها دور عظيم في إشعال جذوة التفكير العميق عند المسلمين، اتضح لنا مدى قلة أهمية البحث عن عوامل خارجية لنشأة الفلسفة الإسلامية، بل إن بحثا كهذا من شأنه أن يضلل الدارس عن المنهج السليم للبحث عن أصول فلسفة المسلمين كما حدث لبعض كبار المستشرقين، كأرنست رينان، ودي بور وغوتيه وبرترند

---

١ النشار، علي سامي، ج١ص٦٣، ٢٢٤ وما بعدها.

راسل وفالتزر وكارا دوفو وغيرهم، الذين حاولوا إرجاع جذور هذه الفلسفة، وأسباب نشأتها إلى مصادر يونانية أو شرقية هندية وفارسية، وكانت نتيجة أبحاثهم حول نشأة الفلسفة الإسلامية نتيجة خاطئة، لقد اتبع هؤلاء المستشرقون هذا المنهج المضلل ليس فقط في دراسة الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي، بل في كل الدراسات الإسلامية بما فيها الفقه والحديث وحتى القرآن الكريم، فحاولوا إرجاع الدين الإسلامي بجملته إلى تلك المذاهب السائدة في القرن السابع الميلادي في الشرق وخاصة المذاهب المنشقة من اليهودية كمذهب طائفة الأبيونيت ومذاهب متكلمي المسيحيين السوريين، ومذاهب بعض طوائف الغنوصية.[1]

ونحن لسنا بحاجة إلى البحث في مثل هذه المصادر للفلسفة الإسلامية وخاصة بعد أن تبينت لنا حقيقة نشأة التفكير الإسلامي، وكلما يلزمنا في هذا المجال هو البحث في المؤثرات الخارجية التي أثرت في التفكير الفلسفي لدى المسلمين، ويرى الباحثون أن هذا التأثير كان من وجهين[2]: الأول منهما، بدأ باحتكاك المسلمين بغيرهم من الأمم المجاورة لهم في العقيدة والفكر والشريعة، والثاني، كان عن طريق الترجمة ونقل علوم الأوائل، ولنتناول هذين الأمرين بشيء من التفصيل.

الاحتكاك العقيدي والفكري

وفيما يتعلق ببدور التأثيرات الخارجية في بلورة الفكر الفلسفي لدى المسلمين نجد لدى الدارسين لتاريخ الفلسفة الإسلامية نظرتين متقابلتين،

---

١ سورديل، دومينيك، الإسلام في القرون الوسطى، ص٢٠، وما بعدها.

٢ عبد الحميد، عرفان، الفلسفة الإسلامية، دراسة ونقد، ص٤٧.

الأولى منهما هي تلك التي يذهب أصحابها إلى القول بأن التأثير الحاسم كان للفلسفة اليونانية بينما يرى آخرون أن الدور الأعظم كان للاحتكاكات العقيدية والفكرية بين المسلمين وأصحاب الملل والنحل الذين فتح المسلمون بلادهم[1]، وسبب هذا الخلاف على ما يبدو يرجع إلى أمرين.

الأول: هو أن الذين يرون أولوية التأثير اليوناني ينظرون إلى الفلسفة الإسلامية على أنها تلك الآراء التي تبناها فلاسفة المسلمين كالكندي وابن سينا والفارابي وأمثالهم فقط، بينما أصحاب الرأي الآخر يوسعون مفهوم الفلسفة الإسلامية ليشمل علم الكلام والتصوف ومذاهب الفرق الإسلامية في العقيدة وأصول الدين، ثم إن القائلين بأهمية التأثير اليوناني يختلفون في تقيمهم لهذا التأثير اليوناني على الفلسفة الإسلامية، فيذهب بعضهم وخاصة المستشرقون من أصحاب النظرية العرقية الآرية إلى نفي أي إنتاج فكري فلسفي لمفكري المشرق بصورة عامة ولفلاسفة الإسلام بصفة خاصة[2]، ويرى آخرون بأن للمسلمين إنتاجا فلسفيا لا ينكر وإن كانت هذه الفلسفة قد تأثرت تأثرا كبيرا بالفلسفة اليونانية إلا أن العرب والمسلمين أنتجوا فكرا له أهميته ومكانته في الحضارة الإنسانية، وإن هؤلاء الفلاسفة المسلمون نظموا ما اقتبسوا من الفلسفة اليونانية ووضعوها في نسق يتلاءم والبيئة الاجتماعية والفكرية والسياسية التي كانوا يعيشون في كنفها، كما أدخلوا في الفلسفة الإلهية والإنسانيات أمورا لا تخلوا من طرافة، وبالتالي فإن من

---

١ من أنصار الرأي الأول عدد كبير من المستشرقين معظمهم من أصحاب النــزعة العرقية كأرنيست رينان وكرستيان لاسن وكوتيه وأميل برهية وبرترند راسل وغيرهم، ومن المؤلفين العرب عبدالرحمن بدوي وعمر فروخ وعاطف العراقي وجميل صليبا وغيرهم، أما أصحاب النظرة الثانية فمنهم هنري كوربان ومصطفى عبد الرازق وعلى سامي النشار وأبو ريان وغيرهم.

٢ عرفان، عبد الحميد، الفلسفة الإسلامية، دراسة ونقد، ص١٥.

الإجحاف القول بأنه لم تكن لهؤلاء الفلاسفة أية مساهمة يذكر في مجال الفكر الفلسفي.[1]

والأمر الثاني: هو أن الذين يقللون من شأن التأثير اليوناني يعتقدون أن الفلسفة الإسلامية نشأت نشأة طبيعية، فيثبتون للفلسفة الإسلامية نشأة ذاتية بعيدا عن التأثيرات الخارجية، ويرون هذه المؤثرات الخارجية طارئا دخل في الفكر الإسلامي وحوّل مساره، كما يعتقدون بأن الأفكار اللاهوتية التي وجدت لدى المتكلمين والتي تشبه تلك الأفكار الشائعة لدى علماء اللاهوت المسيحيين واليهود والتي يقال عنها بأنها تسربت إليهم عن طريق المجادلات والمناقشات العقيدية التي دارت بين المسلمين وعلماء الديانتين المسيحية واليهودية، يعتقدون بأن هذا اللقاء محض مصادفة، وأن الفرق الكلامية قد نمت بمنطقها الخاص.[2] أما القائلون بأهمية التأثير اليوناني فإنهم لا يعتقدون باستقلالية الفكر الإسلامي لا من حيث النشأة ولا من حيث التطور بل يرون أنه فكر انتقائي تلفيقي لا يمت بصلة إلى الإبداع والأصالة، وهناك قوم تأرجحوا بين هذين الرأيين، فقالوا مرة بأهمية التأثير اليوناني ثم نراهم يناقضون أنفسهم ويذكرون للتأثير الشرقي عظمة لا مثيل لها، ومن هؤلاء المؤرخ وول ديورنت فقد انتهى في كتابه "قصة الحضارة" إلى القول بأن المسلمين استعاروا الفلسفة والطب من اليونان وعن طريق المسيحيين الشاميين[3]، ثم يعود ويذكر أهمية الديانات الشرقية كالأفكار

١ صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، ص٢٥.

٢ سورديل، دومينيك، الإسلام في القرون الوسطى، ص٩١، وكاهن، كلود، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص٧١، وانظر المغربي، على عبد الفتاح، الفرق الكلامية الإسلامية، ص١٦.

٣ ديورنت، وول، قصة الحضارة، ج١٣ - ١٤، ص١٩٧.

الهندية والآراء الزراديشتية وأفكار ملاحدة المسيحيين في نشأة الكلام لدى المعتزلة وفلسفة الكندي وابن سينا والفارابي، ثم يعود ثالثا ويقرر ما قاله في أول الصفحة من أن الأثر العظيم كان للفلسفة اليونانية[1]، ونجد مثل هذا التأرجح أيضا لدى مؤرخ آخر هو المستشرق دي بور، فهو يرى أن الفلسفة الإسلامية فلسفة انتقائية عمادها الاقتباس الصرف مما ترجم من كتب الإغريق وأنه لا ابتكار فيها البتة، وهذا يعني القول بأهمية التأثير اليوناني، بل يعني أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا اقتباسا من الفلسفة اليونانية، بينما نجد له رأيا آخر في أهمية التأثيرات الشرقية يذكر فيه أن ما أفاده المسلمون من الحكمة الهندية والفارسية أكبر شأنا من كل ما ورثوه عن العقل السامي[2]، مما يعني تفضيل الموروث الشرقي من الفلسفة اليونانية التي انتقلت إلى الفكر الإسلامي عن طريق العقل السامي، وهذا تناقض واضح منه، والعجيب أن دي بور ليس ممن يحصر الفلسفة الإسلامية في تلك الآراء الإغريقية التي تبناها ممن عرفوا بفلاسفة الإسلام كالكندي وابن سينا والفارابي وغيرهم بل يعتقد أن علم الكلام وآراء الفرق الإسلامية جزء من الفلسفة الإسلامية وهذا يظهر من كتابه "تاريخ الفلسفة في الإسلام" بل اهتم في كتابه هذا بدراسة الفرق الإسلامية وآراء المتكلمين أكثر مما اهتم بدراسة آراء ابن سينا والفارابي وابن رشد وأمثالهم، وهذا مما يجعلنا نعتقد بأنه يذهب إلى القول بأن أفكار الفرق الإسلامية وآراء المتكلمين جزء من الفلسفة الإسلامية.

والحق أن ما يعرف الآن بالفلسفة الإسلامية هي نتاج المذاهب الكلامية

---

١ ديورنت، وول، المصدر السابق، ج١٣ - ١٤، ص١٩٧.

٢ عرفان عبد الحميد، الفلسفة الإسلامية، ص١٥، والمغربي، على عبد الفتاح، الفرق الكلامية الإسلامية، ص٦١.

وبالأخص فكر المعتزلة، وقد أقر بذلك وول ديورنت[1]، ولا سبيل إلى إنكاره، إذ إن هذه الفلسفة لم تظهر في العالم الإسلامي فجأة بل مهد لها صراع سياسي عقيدي اجتماعي واسع النطاق جري بين المسلمين ثم تلى ذلك نشأة الفرق الإسلامية وأعقبها ظهور الفرق الكلامية، ومما يؤكد ذلك أن الكندي وهو أول فيلسوف مسلم كان متكلما قبل التفلسف، مما يعني أن الفلسفة الإسلامية مهما كان شكلها الذي انتهت إليه ومهما قيل في مناهجها ومناحيها وبمقدار قربها أو بعدها من الفلسفة اليونانية، فإنه لامناص لنا من الاعتراف بنشأة ذاتية لهذه الفلسفة وبتطور طبيعي في بيئتها الإسلامية على الأقل في مرحلة طفولتها فجاء الفتح اليوناني ليئدها في مهدها، والدليل على ما ندعيه ما يفهم من كتابات عدد من المفكرين المسلمين من أن علم الكلام نشأ نشأة طبيعية وتطور تطورا منطقيا من غير أن يتعرض لتأثير خارجي ذي أهمية كبيرة، ومن هذا ما جاء في مقدمة ابن خلدون حيث عرض نشأة علم الكلام وتطوره والخلافات التي جرت بين المسلمين في مباحث العقيدة، ولم يشر لا من قريب ولامن بعيد إلى تأثير خارجي كان له دور يذكر في توجيه مسيرة هذا العلم وتطوره[2]

وبالإضافة إلى ذلك نجد في بعض المصادر نصوصا أخرى تفيد أن بعض زعماء الفرق كانوا متورطين في جدل ديني مستمر مع خصومهم، ويبدو أن هذا الجدل الذي كانوا يخوضون فيه كان على نمطين.

الأول: جدل ضد الفرق الإسلامية الأخرى، ومثال ذلك ما نلفاه لدى جهم وغيلان الدمشقي ومقاتل بن سليمان وغيرهم، فقد قال غيلان

---

١ ديورنت، وول، قصة الحضارة، ج١٣ - ١٤، ص ٢٠٠.

٢ ابن خلدون، المقدمة، ٥٨ وما بعدها.

بالاختيار والإرادة الحرة، فعارضه جهم بالقول بالجبر، وقال مقاتل بن سليمان بالتشبيه فعارضه الجهم بنفي الصفات، حتى يروى عن أبي حنيفة أنه قال "أفرط جهم في نفي التشبيه حتى قال إنه تعالى ليس بشيء، وأفرط مقاتل في معنى الإثبات حتى جعله مثل خلقه"[١]، وكذلك نجد واصل بن عطاء زعيم المعتزلة يبعث رسله إلى الأمصار ليدعوا إلى مذهبه ومن الطبيعي أن يدخلوا مع مخالفيهم في مناقشات حادة، لتقرير مذهبهم ونقض مذهب مخالفيهم.

والثاني: ذلك الجدل الذي كان يدور بين زعماء الفرق الكلامية وبين أصحاب الملل والنحل، ومثال ذلك ما يروى من أن "جهم لقي بعض السمنية[٢] فقالوا له: نكلمك، فإن ظهرت حجتنا عليك، دخلت في ديننا، وإن ظهرت حجتك علينا، دخلنا في دينك؟

فوافق على ما قالوا فبدءوا يسألون: ألست تزعم أن لك إلها؟

قال: بلى. فقالوا له: فهل رأيت إلهك؟ قال لا. قالوا هل سمعت كلامه؟ قال لا. قالوا أشممت له رائحة؟ قال لا. قالوا هل وجدت له حسا؟ قال لا. قالوا فوجدت له مجسا؟ قال لا. قالوا فما يدريك أنه إله؟ فقال لهم "جهم" ألستم تزعمون أن فيكم روحا؟ قالوا بلى. فقال لهم هل رأيتم روحكم؟ قالوا لا. قال لهم: سمعتم كلامه؟ قالوا لا. قال: فهل وجدتم له حسا أو مجسا؟ قالوا لا. قال فكذلك الله لا يرى له وجه، ولا

---

١ محمود، عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الإسلام، ص١٥٠.

٢ السمنية فرقة من فرق البوذية وهي فرقة معطلة تقول بالتناسخ، وقد قسم المقدسي طوائف الهنود إلى سمنية معطلة والبراهمة الملحدة، ونسب التناسخ إلى السمنية (راجع النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج١، ص٢٢٠).

يسمع له صوت، ولا يشم له رائحة، وهو غائب عن الأبصار، ولا يكون في مكان دون مكان".[1]

ويتضح مما سبق أن هذه المناقشات كانت تدور بين زعماء الفرق الإسلامية أنفسهم من جهة وبينهم وبين أصحاب الديانات المجوسية والثنيوية والهندية من جهة أخرى، أما أهل الكتاب كالنصارى واليهود المؤمنين بوجود إله خالق للكون، فلم يكونوا يخوضون في هذا الجدل غالبا على ما يبدو وذلك أنهم كانوا يمثلون أقلية في المجتمع الإسلامي أولا، بالمقارنة إلى أتباع ديانات الفرس، وثانيا أن بعضهم كاليسوعية اليهودية والموشكانية كانوا يقولون بنبوة محمد وبأن كل ما جاء به حق إلا أنهم كانوا يعتقدون أنه بعث إلى العرب دون غيرهم[2]، لا إلى بني إسرائيل، ثم إن هؤلاء الذين هم من أهل الكتاب لم يكونوا في موقف فكري رفيع يمكنهم من الخوض في هذه المناقشات في تلك الحقبة المتقدمة نسبيا، ذلك أن فرق اليهود والنصارى الذين كانوا يعيشون بين العرب لم يكن لديهم علم لاهوت ولا شريعة بالمعنى الدقيق وقد ذكر ابن خلدون المستوى المعرفي المنحط الذي كانوا فيه، فلم يكن لديهم من تعاليم الكتاب المقدس والأناجيل إلا ما يتعلق ببدأ الخليقة

---

١ محمود، عبد الحليم، المصدر السابق، ص ١٥١ - ١٥٢، هذه القصة يروى عن أحمد بن حنبل، وهو خصم مباشر لجهم، وكان يرى عدم جواز النقاش مع الخصوم ورواية أقوالهم لغرض الرد عليهم، ونحن لا ندري من سمع من أحمد هذه المناقشة، لأنه لم يكن هو ممن يحضرون ويستمعون إلى مناقشات كهذه، ولعل القصة موضوعة من قبل أنصار الإمام أحمد، ويكون الغرض من ورائها التدليل على أن دخول المناقشات مع الخصوم يعني بحد ذاته نوعا من التنازل وقبول لموقف الخصم وهو ما كان يعتقده الإمام أحمد، ومهما يكن من أمر فإن القصة توحي بأنه كانت هناك مناقشات في ذات الله والصفات بين المسلمين وأصحاب الملل والنحل وهذا هو ما يهمنا منها.

٢ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٢ - ١٣.

والملاحم وغير ذلك فكانوا كالعامة[1]، وإذا ثبت هذا تلاشى ما كان يتعلق به بعض المستشرقيين من أن بعض فرق أهل الكتاب وخاصة النصارى كانوا يثيرون مسائل لاهوتية كان لها دور كبير في توجيه الحركة الفكرية لدى المتكلمين المسلمين[2]، وإذا فرضنا صحة ما ذهبوا إليه فإن من المؤكد أن هذا لم يحدث في تلك الحقبة المتقدمة التي كانت الفرق الكلامية في طورها الطفولى، وربما أمكن القول بصحة هذه الفرضية في أزمان متأخرة بالنسبة لعمر الفرق الكلامية وهي تلك الفترة التي انخرط مسيحيوا الشام في سلك الثقافة وخاصة المترجمون والأطباء منهم في عهد المأمون وما بعده، وحتى لو فرضنا وجود أفراد كان لهم دور في الساحة الثقافية في الحقبة المتقدمة من نشأة الفرق وهي عصر صغار الصحابة فإنهم لا يعدون من أن يكونوا شرذمة كانوا أتباع تيارات غنوصية أو باطنية كعبد الله بن سبأ الذي يحوم الشك حول شخصيته، ومن هنا أمكن لنا أن نستنتج من كل ذلك أن التأثير الذي تعرضت له الفرق الكلامية في عصورها الأولى كان تأثيرا شرقيا وبالدرجة الأولى المذاهب الغنوصية المتسترة وراء الأديان الفارسية، والفرق السياسية، وبعض الأفكار الهندية، ونتناول فيما يلى مدى تأثير هذه الديانات في علم الكلام الإسلامي.

---

١ ابن خلدون، المقدمة، ص٤٣٩.

٢ كانت هذه دعوى رددها عدد من المستشرقيين منهم غولدتسيهر ودومينيك سورديل وكلود كاهن وول ديورنت وغيرهم.

الفصل التاسع

العقيدة والعقلانية في مواجهة الغنوصية

الفصل التاسع

العقيدة والعقلانية في مواجهة الغنوصية

تعريف الغنوصية

يعرِّف الدكتور جميل صليبا الغنوصية بأنها "تلك المذهب التي إنتشرت في القرنين الثاني والثالث للميلاد وامتدت بطريق الأفلاطونية المحدثة إلى فلاسفة الإسلام، وخلاصته أن العقل البشري قادر على معرفة الحقائق الإلهية وأن الحقيقة واحدة وإن اختلف تعليمها، وأن الموجودات فاضت عن الواحد ولها مراتب مختلفة أعلاها مرتبة العقول المفارقة وأدناها مرتبة المادة التي هي مقر الشر والعدم، أما النفس التي هبطت إلى هذا العالم فإنه لاخلاص لها إلا بالمعرفة بل الخلاص بالمعرفة أفضل من الخلاص بالإيمان والأعمال الصالحة"[1]، والغنوصية [Gnosis] في الأصل كلمة يونانية معناها المعرفة[2]، ولكنها اتخذت فيما بعد معنى اصطلاحيا، هو التوصل إلى كنه الأسرار الربانية بواسطة نوع من المعرفة العرفانية الناتجة عن التأمل الباطني، والتجربة الذاتية والمجاهدة النفسية والرياضات الروحية، فبهذه الطريقة تتوصل إلى المعارف العليا، وهي لا تستند إلى الاستدلالات أو البراهين العقلية، وإنما تعتمد بما هو شبيه بالكشف الصوفي، ومن هنا ينبغي أن ننوه أن ما ذكره الدكتور جميل صليبا من أن خلاصة مذهب الغنوصية هي أن العقل البشري قادر على معرفة

١ صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، مادة "غنوص".

٢ النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص١٨٦، عرفان عبد الحميد، الفلسفة الإسلامية، ص٤٩.

الحقائق الإلهية، يوحي بأنهم يعترفون بقيمة العقل كمصدر من مصادر المعرفة الإلهية، بل العقل الذي يتوصلون عن طريقه إلى هذه المعرفة هو العقل الأول الذي تصدر عنه النفس، وبهذا نعرف أن الغنوصية تعارض المعرفة العقلية التي تستند إلى البرهان، كما تعارض المعرفة الدينية التي تصلنا عن طريق الوحي بتوسط من الملائكة والأنبياء.

أما إبتداء أمر هذه الحركة تاريخيا فمن الصعب تحديده تحديدا علميا، ويرى بعض الدارسين أن من العسير التحقق بدقة من أصول هذا التيار[١]، إلا أن بعضهم يرى أن هذه الحركة تطورت في النصف الأخير من القرن الثاني الميلادي، وهي الحقبة التي تصدى للدفاع عن العقيدة المسيحية في عهد أنطونينوس التقي (١٣٨م - ١٦١) ومرقوس - أوراليوس (١٦١م - ١٨٠م)، كل من يوستينوس وتاسيانوس وأثيناغوروس، وكان الهم الأكبر لهؤلاء التنويه بكل ما هو مشترك بين المسيحية والفلسفة اليونانية محاولين بذلك تحسين هذا الدين الجديد في نظر الوثنيين الرومان الذين كانوا يعبدون الأباطرة وخاصة الخيرين منهم[٢]، وهذا يعني أن الحركة الغنوصية ظهرت بفترة أسبق بكثير من تلك الحقبة التي كان الدين المسيحي يحاول جاهدا إيجاد مكان لنفسه في روما الوثنية، ومن المرجح عند ميرسيا إلياد أن هذه الحركة نشأت منذ نشأة المسيحية[٣] مما يعني أنها نشأت في الشرق وقدمت إلى روما مع التبشير المسيحي،

١ مرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، ج٢، ص٤٠٥.

٢ من ذلك أنه لما مات يولليوس قيصر، جرى إعلانه إلها بين الآلهة وفي سنة ٢٩ق.م. بني له معبدا، وكانت عبادة الرومان للأباطرة مقصورة بعد وفاتهم، وكانت هذه العقيدة قد اصطدمت بالدين المسيحي الجديد الذي أخذ ينمو في روما (مرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات، ج٢، ص٤٠٠ وما بعدها)، وأميل برهية ، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ص٣٠٢.

٣ ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات، ج٢، ص٤٠٢.

ويرى أن الغنوصية استندت منذ نشأتها إلى السنن الرسولية الموضوعة منذ منتصف القرن الثاني تقريبا والتي كان لها علاقات سرية بمذاهب باطنية، وأشهر هذه السنن الرسولية الموضوعة أنجيل توما، وإنجيل الحقيقة، وإنجيل متى المزوَّر، وأعمال بطرس ويوحنا.[1]

الفرق بين المذاهب الباطنية والغنوصية

ويلاحظ هنا أن ميرسيا إلياد يفرِّق بين المذاهب الباطنية وبين التيار الغنوصي، بل يرى أن هذا التيار يختلف تماما عن بقية المذاهب العرفانية والباطنية التي كانت شائعة في تلك الحقبة، أو ما قبلها في أماكن أخرى "فيجب - على حد قوله - تميزه عن العديد من المعارف الربانية السابقة أو المعاصرة، المشكلة جزءا لا يتجزأ من مختلف ديانات العصر كـــ(الزرادشتية، الأسرار اليهودية المسيحية، المعارف التي سنرى أنها متضمنة تعليما باطنيا، ويضاف إلى ذلك أن كافة القصص الميثولوجية والأخروية تقريبا التي وضعت موضع الأعمال من قبل الكتاب الغنوصيين هي سابقة للغنوصية بالمعنى الدقيق للكلمة، فبعضها تأكد في إيران القديمة وفي الهند من عصر الأوبانيشاد، وفي الأورفية والأفلاطونية، وبعضها الآخر يتميز بالتوفيقية من نوع هيلنستي، واليهودية التوراتية وما بين العهدية، أو التعابير الأولى للمسيحية"[2]، والميزة الأساسية للغنوصية في نظر ميرسيا إلياد ليست التكامل العضوي قل أو كثر مع هذه العناصر المتفرقة، ولكن إعادة التفسير الجريء للأساطير، كما أعاد الفقهاء الغنوصيون تفسير أسطورة السقوط عن طريق فصلها من السياق

١ ميرسيا، المصدر السابق، ج٢، ص٤٠٣.

٢ ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات، ج٢، ص٤٠٦.

التوراتي: المسيح المرسل من قبل الإله الخالق، وحمله إلى تاريخ سري آخر يشكل فيها الخلق كارثة مأساوية، وبالنتيجة يجب أن ينسب إلى خالق شرير هو المتجسد الحقيقي للشر، وكذلك الشتائم بصورة خاصة للنصوص والأفكار الثيولوجية ذات الإنتشار الواسع في ذلك العصر.[١]

وحقا استطاع ميرسيا إلياد أن يفرِّق تفريقا دقيقا بين الغنوصية، وبين الحركات الباطنية والمذاهب العرفانية والديانات الثنيوية، والفلسفات الإلهية وغير ذلك من المذاهب التي يبدو ظاهرها بأنها جزء من الغنوصية أو فرع منها ولكنها في الحقيقة تختلف عنها تماما، وبذلك استطاع ميرسيا أن يتفادى الخلط الذي وقع فيه أمثال أميل برهية وعلي سامي النشار، وعبدالحميد عرفان، وجميل صليبا، وغيرهم ممن حاولوا تعريف هذا التيار الغنوصي، فقد ظن أميل برهية، كما هو الحال عند على سامي النشار وعبد الحميد عرفان، أن اعتقاد وجود شر أزلي وما يستتبعه من الدمار واعتقاد وجود إمكان للخلاص منها أو لزوالها إما عن طريق الدمار الشامل للكون أو عن طريق تسامي النفس فوقه وخارجه هو المميز الحقيقي للغنوصية والموضوعة المشتركة لجميع مختلف مذاهبها، ثم يعود محاولا التفريق بين الفلسفة اليونانية وبين الغنوصية، ليثبت أنه ليس هناك ثمة علاقة لا من بعيد ولا من قريب بين هذه الفلسفة والغنوصية، فيقول "إن الفارق الأساسي بينهما أن اليوناني يعتقد أن الشر يزول بتأمل الكون الذي هو جزء منه، بينما يرى الغنوصي أن الشر يزول إما بدمار هذا الكون أو تسامي النفس فوقه وخارجه".[٢]

---

١ ميرسيا إليا، المرجع السابق، ج٢، ص٤٠٦، ٤٢٩.

٢ أميل برهية، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ص٣٠٦.

الفرق بين الغنوصية والفلسفة اليونانية

لا شك أن هناك فروقا بين بعض الفلسفات اليونانية وبين الغنوصية كالتي ذكرها أميل برهية، ولكن هذا لا يعني أبدا أن الفلسفة اليونانية كانت بريئة من نشأة الفكر الغنوصي، إذ أن منها ما يتفق أو يتلاءم مع بعض أفكار الغنوصية كالفلسفة الهلنستية والأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية وبعض محاورات أفلاطون، حتى أنها اعتبرت - خطأ - من قبل بعض الباحثين جزءا لا يتجزأ من الفكر الغنوصي[1]، أما الاعتقاد بوجود شر سواء أكان أزليا أم لم يكن، فمن المعلوم أن هذا الأمر لم يكن خاصا بأصحاب المذهب الغنوصي، فقد اعتقد بوجود الشر جميع أصحاب الأديان السماوية وغير السماوية، إلا أن بعضهم يعتقد أن هذا الشر أزلي كان مع الله أزلا، ومنهم من اعتقد بإلهين أحدهما خيِّر وآخر شرير كقدماء الفرس، ومن نافلة القول أنه لا مجال لضمهما إلى التيار الغنوصي، واعتقد آخرون بوجود شر مخلوق وهذه الفكرة تتمثل في شخص الشيطان عند المسلمين، وفي أسطورة السقوط عند النصارى واليهود، وهكذا يتبين لنا أن هذا الاعتقاد لا يعني بالضرورة أن كل من اعتقد بوجود شر ماحق في هذا العالم غنوضي، وما ينطبق على هذا الاعتقاد ينطبق تماما أيضا على الاعتقاد بإمكان الخلاص.

فالغنوصية إذا ليست فلسفة يونانية كما أنها ليست دينا يهوديا أو مسيحيا أو مجوسيا أو هندوسيا، وهناك فروق واضحة بينها وبين هذه الفلسفات وهذه الديانات، فالفلسفة اليونانية، بما فيها الفيثاغورية والفلسفة الهلنستية والأفلاطونية المحدثة، تؤمن بأصل واحد سواء أكان هذا الأصل

---

١ النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص١٨٨، عبد الحميد عرفان، الفلسفة الإسلامية، ص٤٨.

جوهرا أو مادة وسواء أكان واحدا أو متعددا وسواء أكان ساكنا مستقرا أو متحركا، وسواء أكان هذا الأصل جزءا أو كلا، وشر كل الشر يكمن في الجهل بطبيعة هذا الأصل، والخلاص كله في معرفة طبيعته وماهيته عن طريق تأمل عميق يستند إلى براهين منطقية محكمة، أما الفلسفة الهلنستية بالإضافة إلى ما سبق، فميزتها الأساسية هي أزلية النظام الذي تسلم باحتواء الموجودات عليه، فلدى الرواقيين، هناك نفس كلية تتخلل في جميع الموجودات، والنفس الإنسانية جزء من تلك النفس الكلية فهي من طبيعة ملائكية لا تمت بصلة إلى الشر، أما الأفلاطونية فهناك واحد أزلي ينتج عقلا ثم ينتج هذا العقل النفس، وعند هذه الأقانيم الثلاثة تقف سلسلة الموجودات الإلهية التي لا يمسها الشر، ثم يأتي أقنوم آخر رابع هو المادة الذي يكمن فيه الشر، وهناك نظريتان مختلفتان لأفلوطين في الخلاص، الأولى هي تلك التي تذهب إلى أن الشر يكمن في المادة وأن المحسوس انعكاس في انعكاس، والخلاص يكون عن طريق الهروب من هذا المحسوس إلى العالم المعقول، أما الثانية فهي نظرية متفائلة تشبه نظرية الرواقيين، وخلاصتها أن العقل أو اللوغوس مبدأ التناغم، ويحكم العالم، ولكل فرد من أفراد العالم مكان ودور يقوم به يضمن له هذا التناغم الكلي، والشر يظهر في حال الإفلات من هذا الكل، إلا أنه يكون شرا لذلك الفرد أما الكل فلا يزال بخير.[1]

وهكذا تكون المبادئ الأساسية للفلسفة اليونانية ضعيفة الصلة بالحركة الغنوصية، وكل ما يمكن قوله، أن هذه الفلسفة تفترض وجود جوهر خير أو مبدأ أول هو أصل الوجود، والغنوصية ربما تأولوا بعض نصوص محاورات أفلاطون فأثبتوا إلها خيِّرا، إلا أنهم في المقابل اعتقدوا وجود قوة شيطانية

١ برهية، أميل، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ص٧٢ - ٧٣، ٢٤٢ - ٢٥٧.

مستقلة، في بعض الأحيان، عن ذلك الإله الخيِّر، وبكلمة أخرى وجود إلهين أحدهما خيِّر والثاني شرير، وإذا كنا قد وجدنا المبدأ الأول الذي تدعيه الغنوصية في الفلسفة اليونانية، فإن من العسير إيجاد موقع للمبدأ الثاني فيها، إلا إذا توسلنا بفلسفة أفلوطين في أصل الشر، وهي كما مر بنا ذات وجهين، وهما المادة والإفلات من الكل المتناغم، أما الخلاص فلا يكون عند الغنوصية إلا بالدمار الشامل لمملكة الشر، وما يقال عن العرفان فلا يعدو أن يكون معرفة التاريخ الباطني السري للوجود، وتتبُعه تتبُعا تصاعديا، فالخلاص عند الغنوصيين ليس كالخلاص المسيحاني أو الصوفي كما يعتقد البعض، بل لا يكون الخلاص التام عند الغنوصية إلا في نهاية الكون.

الصلة بين الغنوصية والمسيحية

أما صلة الغنوصية بالمسيحية فهي صلة وثيقة حتى أن أميل برهية يعتقد أن التأويلات الاعتباطية التي أخفاها آباء الكنيسة في طيات الفلسفة اليونانية هي التي يعزى إليها ظهور الفكر الغنوصي، مما يعني أن الغنوص تولدت من استنباطات اعتباطية استنبطها آباء الكنيسة من الفلسفة اليونانية[١]، بحيث أصبحت هذه الأفكار المستنبطة من الفلسفة متشبِّعة بالإيمان المسيحي، ولعل ما يؤيد ذلك أن آباء الكنيسة والمنافحون عن العقيدة المسيحية كانوا يثنون على الفلسفة كما كانوا يدعون بأن الإله الذي تجلى لموسى وفي الانجيل قد تجلى أيضا جزئيا للفلاسفة وخاصة سقراط وأفلاطون.[٢]

وهكذا نجد أن الغنوص مذهب تطور من جراء تلاقح الفلسفة اليونانية

---

١ أميل برهية، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية، ص ٣٠٦.

٢ أميل برهية، المرجع السابق، ص٣٠٢.

والديانة المسيحية، وإن كانت معالم المسيحية أظهر فيه، فإن للأفكار الفلسفية اليونانية، وخاصة تلك التي نلفاها عند أفلوطين فيما يتعلق بأصل الشر وطريق الخلاص منه، لا تزال معالمها واضحة، وهذه هي بداية الغنوصية، وأهم معالم هذا المذهب مميزات ثلاثة:[1]

١. القول بوجود إلهين أو مبدأين هما مصدر الخير والشر.

٢. القول بإمكان الخلاص وأنه يكون عن طريق العرفان الذي يعني الوعي الذاتي للتاريخ السري السابق للوجود، فهذه المعرفة من شأنها أن تخفف من معانات الفرد من وبال الشر، لكن الخلاص الكامل لا يكون إلا بعد دمار الكون.

٣. الطعن في النصوص الدينية والأساطير الشائعة وإعادة تفسيرها وتأويلها تأويلا متطرفا رمزيا عن طريق بترها من سياقها، واخضاعها لخدمة مصالحهم، ووضع النصوص الدينية للتشكيك في عقائد المؤمنين بها وإنكار النبوات.

ومن أشهر فرق الغنوصية فرقتان. الأولى منهما تلك التي تزعمها غنوصيوا المسيحية وهي على ما يبدو أقدم الفرقتين وقد اشتهر من زعمائها غنوصيون ثلاثة، وهم بازيليدس وفلنتينوس ومرقيون، وأشهر هؤلاء الثلاث فلنتينوس الذي يقال بأنه تأثر بتأويلات فيلون للعهد القديم، وقد رأى فلنتينوس بأن هناك تباينا بين الإله الجبار المحفوف بالملائكة الذي يتحدث عنه

---

١ ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج٢، الفصل التاسع والعشرون، ص٣٩٧ - ٤٣٢، أميل برهية، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، الفصل الثاني، ص٣٤ وما بعدها، والفصل السادس ص١٩٧، والفصل السابع والثامن. نشار، على سامي، نشأة الفلسفة الإسلامية، ج١، الفصل الرابع، ص١٨٦ وما بعدها. عبد الحميد عرفان، الفلسفة الإسلامية، الفصل الرابع، ص٤٩.

العهد القديم، وبين إله الطيبة الذي يتحدث عنه العهد الجديد، فذهب إلى القول بإلهين للعالم، إله فاطر هو خالق العالم المادي، وإله عليٌّ هو إله الطيبة، وأن الإنسان خلق من قبل الإله الفاطر الشرير والملائكة وهي كائنات شريرة وأرواح نجسة، عن طريقهما تتسرب الأهواء والشرور إلى الخليقة ، وهذه الخليقة هي التي أضاف إليها الإله العليٌّ بذرة من روحه العلي، وهكذا توصل فلنتينوس إلى وجود إلهين وكائنات شريرة هي الملائكة، إلا أنه اعتقد على ما يظهر أن هذا الإله الفاطر الجبار والكائنات الشريرة مخلوقة للإله العلي الطيب، أو على الأقل تأتي مرتبة دون مرتبته، هذا التأويل يمثل لبّ العقيدة الغنوصية بصورها النقية، ثم جاء بعد فلنتينوس مرقيون وشرح هذه العقيدة، وأضاف إلى ما سبق بأن الروح التي تجسدت في المسيح هي روح الإله العلى التي ظهرت بغتة في هذا العالم على صورة شخص، وأن جسمه ظاهري فقط، وبما أن هذا العالم المادي مخلوق للإله الفاطر العنيف فإن من الأفضل أن يزهد الإنسان منه لينجو بنفسه.[1]

هذه هي الفرقة الأولى من فرق الغنوصية، وقد نشأت معتقداها في حضن أديان توحيدية هي اليهودية والمسيحية، ثم نهلت في أواخر القرن الثالث من نبع الفلسفة الأفلوطونية، وقد أصبح لهذه الفرقة فيما بعد مذاهب عدة انتشرت أفكارها في الشرق والغرب على حد سواء.

أما الفرقة الثانية: فهي تلك التي أسسها الفارسي ماني (٢٠٥م - ٢٧٤م)، والغنوصية المانوية بحكم الموقع الجغرافي والبيئة الاجتماعية التي نشأت فيها تختلف عن غنوصية المسيحية في بعض النواحي إلا أن الميزات الثلاثة التي ذكرناها آنفا تتوفر فيها بوضوح، فهي تثبت وجود إلهين: أحدهما

١ أميل برهية، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ص٣٠٨.

خالق الخير والثاني خالق عالم الشر، ويلاحظ هنا أن المانوية تثبت إلهين تعتبرهما خصمين متصارعين، في حين كانت الغنوصية المسيحية تثبت إلهين أحدهما مخلوق للآخر، ويبدو أن المانوية استمدت هذه العقيدة من ديانات الفرس القديمة كالزراديشتية والمجوسية وقد كانت هذه الأديان تثبت إلهين متساويين في الدرجة هما النور والظلمة، وبالإضافة إلى ذلك نجد المانوية تدعو إلى نفس نظرية الخلاص التي نجدها لدى الغنوصية المسيحية، ولا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق العرفان الحقيقي الذي يعيننا على المساهمة في الفناء النهائي للعالم أو للحياة الإنسانية وتلك هي النجاة.[1]

أما ما يتعلق بموقف المانوية من الأديان الأخرى، فهو يختلف في شيء عن الغنوصية المسيحية، إذ كان ماني قد اعترف بأن الأديان الأخرى لا تخلوا من فائدة، إلا أنه وسمها بالنقص والافتقار إلى الكمال، ومن جهة ثانية وتبعا للمنهج الغنوصي الذي مر بنا، فإن ماني حاول أن يستفيد من كل النصوص والأساطير الدينية التي كانت موجودة قبله عن طريق تأويلها تأويلا يتمشى مع أغراضه، أما الإنسان في نظر ماني فهو ابن زنا من نسل لقاء غير شرعي لآلهة الشر أو الشياطين، وهكذا يبقى فريسة للألم إلى أن يأتي الدمار الشامل، وكانت الغنوصية المسيحية قد ذهبت، كما ذكرنا، إلى أن الإنسان من خلق إله شرير، في حين أنه ليس شريرا بحد ذاته، ومن هنا نجد الإله الخير لدى الغنوصية المسيحية يسعى إلى إنقاذه عن طريق تجسده فيه، بينما نرى إله ماني الخير لا يهتم ولا يسعى لتخليص الإنسان من المحنة التي هو فيها، بل كل ما يحاوله هو استرجاع الشرار النوراني الذي تسرب منه لسبب ما إلى عالم إله الظلمة، وبكلمة أخرى إنه يحاول التغلب على خصمه، وذلك يعد بمثابة

---

١ ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات، ج٢، ص٤٢٦.

خلاص للإنسان، لأن لحظة الانتصار هذه تكون إعلانا لنهاية الحياة وحصول الدمار الشامل للكون.

أثر الباطنية والغنوصية في الفكر الإسلامي

من العسير جدا، وخلافا لما هو شائع، إثبات وجود تيار غنوصي كالمانوية والغنوصية المسيحية في العالم الإسلامي في فترة ما من فترات تاريخه المديد، وكل ما يمكن القول به هو أن العالم الإسلامي عرف حركات باطنية وغير باطنية وجد لديها بعض العقائد الغنوصية، كما انتشرت بعض الأفكار الغنوصية المتشتتة غير المنتظمة بين بعض زعامات الفرق السياسية المتطرفة في العالم الإسلامي، ولعل علماء المسلمين تنبهوا لهذه الحقيقة إذ إنهم لم يسموا هذه الفرق والتيارات التي وجد لديها بعض آراء الغنوصية فرقا غنوصية، بل إن لفظ الغنوص أو العرفان لا يكاد يظهر في كتب المؤرخين للفرق كالبغدادي والشهرستاني وغيرهما، وإنما نجد في كتاباتهم وأبحاثهم اسما آخر هو "الباطنية" وقد خلط الباحثون المعاصرون بين الباطنية[١] والغنوصية خلطا عجيبا مع أن هناك فروقا واضحة بين هذين التيارين، بل نجدهم يخلطون بين الشيعة والباطنية وهذا الخلط الأخير وجد أيضا لدى القدماء كالغزالي وابن تيمية، ومن المستحسن أن نسجل هنا بعض النقاط التي يتبين منها الفرق بين الغنوصية والباطنية.

---

١ الباطنية، من "الباطن" وهو اسم من أسماء الله كما جاء في القرآن والسنة الصحيحة، والباطنية اسم عرف بمجموعة من الفرق يقول عنهم الغزالي (فضائح الباطنية ص ١١) أنهم يعتقدون أن للقرآن ظاهرا وباطنا، والباطني (كما في المعجم الفلسفي لجميل صليبا مادة "بطن" هو الرجل الذي يخفي اعتقاده فلا يظهره إلا لمن يثق به.

١. الغنوصية كما قلنا ليست بالضرورة حركة سرية، بل تكون حركة علنية أحيانا كما تكون حركة سرية في بعض الأحيان، وقد رأينا المانوية وهي من أهم الحركات الغنوصية وأعظمها تأثيرا في العالم أنها دعوة عالمية أراد صاحبها أن تكون دينا عالميا، وقد انتشرت في جميع أنحاء العالم وأثرت في التفكير الغربي أكثر مما أثرت في الفكر الشرقي، حتى قيل إن العالم النفساني الشهير سيجموند فرويد تأثر بالتفكير المانوي الغنوصي في نظريته التي مفادها أن أكل اللحوم أي "التوحش"، وارتكاب المحرمات أي "الزنا" قد كان لهما دور كبير في جعل الإنسان على الصورة التي هو عليها الآن[1]، وقد سبق أن ذكرنا بأن ماني صور نشأة الإنسان تصويرا لم نر مثله في الضعة في أي من الأساطير والمعتقدات والأديان، ومن جهة أخري، رأينا أن الغنوصية المسيحية لم تكن دعوة سرية بقدر ما كانت محاولة لحل التناقض بين العهد القديم والجديد عن طريق التأويل.

٢. ليس لدى الغنوصية طموح سياسي بخلاف الباطنية، وجل تفكيرها يتركز على فكرة الخلاص وما يترتب عليها من زهد عن الدنيا وملذاتها، ويدلنا على ذلك ما نجده لدى زعماء الغنوصية كمرقيون الذي عرف بنــزعة زهدية متزمتة، تحظر الزواج وتجعل التعفف شرط المعمودية[2]، بينما نرى زعماء الباطنية على عكس ذلك، فقد ذكر البغدادي عنهم أنهم يرون الجنة نعيم الدنيا

---

١ ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات، ج٢، ص٤٢٤.

٢ أميل برهية، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ص ٣٠٨.

وأنهم ينكرون المعاد والعقاب، وأنهم يبيحون زواج البنت والأخت إلى غير ذلك مما حكى عنهم.[1]

٣. هناك أيضا فرق آخر مهم بين الغنوصية والباطنية، وهو أن الباطنية لا يثبتون إلها، سواء أكان خيِّرا أم شريرا، وحتى لو وجد منهم من يقول بوجود إله فإنهم يعنون بذلك الوجود برمته أو هذا الكل وبكلمة أخرى بالحلول أو الاتحاد، وهم في ذلك كالدهرية الذين لا يعتقدون بوجود خالق للكون، وقد قرر البغدادي في دراسته للباطنية هذا الرأي إذ يقول "الذي يصح عندي من دين الباطنية أنهم دهرية زنادقة، يقولون بقدم العالم وينكرون الرسل والشرائع كلها.. وهم لا يقرون بإله قديم بل لا يقرون بحدوث العالم، ولا يثبتون كتابا منــزلا من السماء ولا رسولا ينــزل عليه الوحي من السماء"[2]، هذا بخلاف الغنوصية الذين يثبتون ليس فقط إلها واحدا بل إلهين اثنين للكون.

٤. الإنسان في نظر الغنوصية ليس إلا وصمة فشل إلهي، فمثله مثل الحياة العالمية، والآلهة الخيرة لم يصدر عنها خلق البشرية عن عمد وقصد[3]، في حين أن الإنسان يحتل مرتبة رفيعة عند معظم الحركات الباطنية، بل دعى بعضهم إلى عبادة الإنسان.[4]

---

١ البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، ص٢٩٤ - ٢٩٧.

٢ البغدادي، المصدر السابق، ص٢٩٤ - ٢٩٥، ٣٠٤.

٣ ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات، ج٢، ص٤٢٥.

٤ حكى البغدادي (الفرق بين الفرق ص٣٠٢ - ٣٠٣) أن بعض الباطنية كانوا يقولون "إن محمد بن اسماعيل بن جعفر هو الذي نادي موسى بن عمران من الشجرة فقال له: (إني أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالوادي المقدس طوى) في حين أنهم ينكرون بالخالق والنبوات، ويدعون بعدم موت أئمتهم.

هذه بعض الفروق الواضحة بين الباطنية والغنوصية مع أن الكثيرين من دارسي الفرق وخاصة المسلمين منهم يخلطون بين الفلسفة الأفلاطونية والتيارات الغنوصية والمذاهب الصوفية والحركات الباطنية، فيسمون كل ذلك مرة بالباطنية، وبالغنوصية أحيانا[1]، وهذا الخلط يرجع على ما يبدو إلى ما بين هذه الفرق من سمات مشتركة، فالباطنية سميت بذلك لأنهم يقولون بباطن الكتاب دون ظاهره[2]، كما أن الغنوصية تتخذ التأويل الرمزي طريقا للوصول إلى العرفان، وهناك سمة أخرى تشترك فيها الفرقتان وهي الطعن في الشرائع والأديان الأخرى، كما يميل كل منهما إلى الاعتماد على بعض الأفكار الفلسفية الساقطة والأسطورية، ومهما يكن من أمر، فإن مدلول الباطنية يبدو أوسع وأشمل من مدلول الغنوصية، فالغنوصية فرقة باطنية من جهة اعتمادها على التأويل وهو أمر ينحل إلى القول بأن للنصوص باطنا يختلف عن ظاهرها، إلا أن هذا الشرط وحده لا يكفي لاعتبارها باطنية إذ أن هناك مواصفات مهمة تتوفر في الباطنية ولا توجد لدى الغنوصية من أهمها موقفهم من الخالق والإنسان.

وبعد هذا القدر من التحليل فيما بين الغنوصية والباطنية من الاتفاق والاختلاف يحسن بنا أن نشير إلى تأثير الغنوصية والباطنية في الفكر الإسلامي لنصل إلى تقييم دقيق لهذا التأثير بوصفه مؤثرا خارجيا كان له دور في توجيه تطور الفكر الفلسفي الإسلامي، ولكن قبل أن نشرع في ذكر النواحي

---

١ انظر على سبيل المثال علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، الفصل الرابع، ص ١٨٦، ومحمد أحمد الخطيب، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، التمهيد، ص١٩.

٢ انظر على سبيل المثال، الأيجي، المواقف، ص٤٢١، والغزالي، فضائح الباطنية، ص١١، وجميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص١٩٤.

الأساسية التي تأثرت بهذه الفرق ينبغي أن ننوه إلى أمر بالغ في الأهمية ألا وهو أن تأثير الغنوصية كان تأثيرا فكريا بينما كان التأثير الباطني في جله تأثيرا عمليا، ذلك أن الفرق الباطنية في العالم الإسلامي كانت في جوهرها فرقا سياسية تسترت وراء أفكار دينية دهرية أو مجوسية أو غنوصية، وإدعاءهم لهذه الأفكار لم يكن غاية في حد ذاته، بل كان وسيلة يتوسلون بها إلى مآربهم الشعوبية وطموحاتهم السياسية، ويدلنا على ذلك أن معظم الحركات الباطنية التي ظهرت في العالم الإسلامي إلى يومنا هذا كانت حركات سياسية بالدرجة الأولى دخلت مع السلطات الرسمية في حروب ترتب عليها دمار وخراب لا أول له ولا آخر، ومثال ذلك، السبئية، وحركة القرامطة، والبابكية أو الخرمية، والديصانية، والمهدية التي تزعمها عبيد الله الملقب بالمهدي والد الخلفاء العبيديين الفاطميين، والإسماعيلية، والمقنعية أتباع المقنع من أصحاب أبي مسلم الخراساني، وفي العصر الحديث الدرزية والنصيرية وظهر في منتصف هذا القرن فرقة الهجرة والتكفير.

لا نظن أن أحدا يجادل في أن نشأة هذه الفرق الباطنية في العالم الإسلامي كانت وراءها عوامل سياسية أولاً، وعوامل شعوبية ثانياً، مما يقلل دور الأفكار الغنوصية في نشأة هذه الحركات، وكل ما يمكن قوله في دور الأفكار الغنوصية هو أنها كانت ملاذا لهذه الحركات السياسية التى كانت تخلط بمعتقدات وثنية موروثة لتتستر من ورائها وتتخذها أيديولوجية في معارضتها للسلطات الشرعية وعقيدتها الرسمية التي يمثلها الإسلام السني.

أما ما يقال من تأثير الأفكار الغنوصية على الفكر الإسلامي، فلا يعدو عن بعض معتقداتها التى تسربت بطريقة غير مباشرة من خلال المجادلات مع هذه الحركات الباطنية، ومن هنا كان من العسير تحديد الأسباب الحقيقية التي

جعلت المسلمين يبحثون في بعض القضايا كمسألة حقيقة الإيمان، وحكم مرتكب الكبيرة هل يكون مؤمنا أم يكون كافرا أم في منـــزلة بينهما، وفي مسألة الإنسان هل هو مختار أم مسير، والكلام حول وجوب معرفة الله ومعرفة الحسن والقبح هل تجب بالنقل أم بالعقل، وكلام الله هل هو مخلوق أم قديم، إلى غير ذلك من المسائل التي طال حولها النقاش، وسوف نتعرض لها بالدرس والتحليل في الفصول القادمة من هذا البحث، فمن الصعب تحديد دور المعتقدات الغنوصية في نشأة هذه المباحث، إذ تحقق لدينا أن نشأة الفرق السياسية – وهي نشأة لا صلة لها بالغنوصية على ما تبين لنا– يمكن أن تكون شرطا كافيا لإثارة مثل هذه المجادلات، وكل ما يمكن إثباته هنا هو أنه كان للمعتقدات الغنوصية تأثير اشتركت به مع بعض المعتقدات الوثنية الأخرى في توجيه تطور التيارات الفكرية، فهذا الدور لا يمكن إنكاره وقد ظهر في مسائل أهمها طبيعة كلام الله، هل هو مخلوق أم قديم، ومسألة الحسن والقبح هل يجبان بالنقل أم بالعقل، وهاتان المسألتان مثال جيد لما ندعيه من أن نشأة بحث هذه القضايا كانت نشأة طبيعية، إلا أنه كان للمعتقدات الغنوصية والمذاهب الثنوية دور عظيم في توجيه سير هذا البحث وتأثير النتائج المترتبة عليه، فبالنسبة إلى القضية الأولى فواضح أنها نشأت عن استمساك المسلمين بمبدأ تقرير وحدانية الله ونفي الشريك عنه، ولا يقال أن هذا كان في معرض رد المسلمين على الثنيوية، بل هو مبدأ قرره القرآن والسنة النبوية، وطلب من المسلمين الابتعاد عن كل ما يمكن أن يتستر به الشرك، حتى قال المعتزلة بقولتهم المشهورة في القرآن وهي نتيجة طبيعية لذلك المبدأ وهو مبدأ التوحيد، وجاءت الأفكار الغنوصية لتوجه هذا التفكير السليم، عن طريق تشكيك مصداقية نصوص القرآن ما دامت مخلوقة، وعن طريق إنكار

إعجازها، حتى وصل الأمر إلى ما نجده عند جابر بن حيان ومحمد بن زكريا الرازي وابن الراوندي، حيث تأثروا بهذه الأفكار الغنوصية، فأنكروا الإعجاز واعتقدوا بوجود أكثر من قديم واحد[1]، أما القضية الثانية وهي البحث في معرفة الله ومعرفة الحسن والقبيح، فقد ذهب المعتزلة بأن هذه المعرفة تكون بالنظر، وأن النصوص جاءت لتوضيح ذلك[2]، وقد نشأ هذا الموقف كنتيجة طبيعية أيضا للتحليلات التي قام بها المعتزلة للآيات القرآنية، التي نشأت بدورها عن حاجة المسلمين إلى تثبيت مناهج البحث تمهيدا للثورة العلمية الشاملة لجميع أصناف العلوم، وقد طالب القرآن البشرية أن تنظر ما في الكون من مخلوقات عجيبة للوصول إلى معرفة الخالق، وضرب القرآن أمثلة لذلك في قصة إبراهيم[3]، وفي مواضع أخرى في القرآن[4]، وهناك نصوص تفيد بأن الوحي جاء ليبين الدين[5]، وهكذا توصل المعتزلة إلى هذه النظرية في المعرفة بعيدا عن التأثيرات الخارجية، ثم جاءت الأفكار الدخيلة لتوجه مسيرتها فتطورت إلى أن اعتقد البعض بأن من الممكن أن يرتفع الإنسان إلى درجة

---

١ بدوي، عبد الرحمن، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص٢٢١، ٢٣٠.

٢ القاضي عبدى الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٦٨ - ٧٢.

٣ يلاحظ هنا أن هذه القصة أجريت على لسان إبراهيم وغرضها تعليمي، ولا تدل على أن النبي إبراهيم توصل بهذه الطريقة معرفة إلى ربه، بل تعلم الإنسان العادي (غير الرسل والانبياء) كيف يصل إلى التوحيد عن طريق الاستدلال العقلي.

٤ مثال ذلك قوله تعالى ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾ البقرة ١٦٤، ومثل هذا كثير في القرآن.

٥ مثال ذلك قوله تعالى ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾ النحل ٤٤، وقوله تعالى ﴿وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾ النحل ٦٤.

النبوة عن طريق المعرفة العقلية، وهذا ما نجده عند بعض الفلاسفة المسلمين كالفارابي[1]، حتى انتهت إلى ما انتهت إليه من إنكار للنبوات، ولا يخفى ما كان لهذا التوجيه من آثار سيئة للغاية في الفكر الإسلامي، وقد تمثلت في المشاحنات التي تبادلها ممن عرفوا فيما بعد بأهل العقل والنقل.

وهكذا تبين لنا أن تأثير هذا التيار الغنوصي كان تأثيرا غير مباشر، لم يكن له دور في نشأة هذه القضايا، وإنما كان أثره مختصرا في توجيهها، ولو نشأ علم الكلام الإسلامي بتأثير غنوصي مجرد لما كان للإسلام اليوم وجود، ولتغير تغيرا كليا كما هو حال المسيحية.

---

١ الفاربي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٨٦.

الفصل العاشر

العقيدة والعقلانية في مواجهة الأديان الفارسية والهندية القديمة

الفصل العاشر

العقيدة والعقلانية في مواجهة الأديان الفارسية والهندية القديمة

١. الأديان الفارسية القديمة

ونعني بها تلك الأديان التي نشأت نتيجة للمباحث الأخلاقية التي حاول مؤسسوها تفسير وجود الخير والشر في الكون، وهذه الأديان تختلف عن الفارسية المتأخرة عنها والتي نشأت نشأة غنوصية كالديصانية والمانوية والمزدكية، وقد تحدثنا عما كان لهذه الأديان الغنوصية من تأثير في الفكر الإسلامي، أما الأديان القديمة وهي الكيومرثية[١] والزراونية[٢] والزرادشتية[٣]،

١ الكيومرثية: نسبة إلى كيومرث وهو في الأساطير الفارسية "آدم" وينسب إليه القول بأصل الوجود، وقيل أنه أول من قال بالأصلين: يزدان وأهرمن، وفي هذه الأسطورة يزدان أزلي قديم وأهرمن محدث مخلوق (الشهرستاني، الملل والنحل ج٢ ص٦١٢، وعلي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١ ص١٩٠).

٢ يقال إن هذه الطائفة عاصرت النبي سليمان بن داود، وتتلخص عقيدتها أن النور خلق أرواحا نورانية كان أعظمها "زروان" وهو الذي تنسب إليه الأسطورة، ونشأ الشر من تفكير زروان في نفسه، وعلى هذا يكون أهرمن مخلوقا نتيجة لذلك التفكير، ولكن تذكر بعض المصادر أن قوما من هذه الطائفة يعتقدون بأزلية وقدم الشر، ذلك أنهم يقولون بأنه لم يزل كان مع الله شيء رديئ، إما فكرة أو عفونة رديئة (الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢، ص٦٢٠).

٣ الزرادشتية: تنسب إلى زرادشت (ت٥٨٢ ق.م) وعرف هذا الدين لدى المسلمين باسم المجوسية، وقد رأى أن الوجود مزيج من خير وشر، ويبدو أنهما أصلان قديمان عنده، والعالم في صراع دائم، حتى تتم الغلبة للنور وهذا هو الخلاص، (علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص١٩٢).

فإنها تختلف عن الأديان الغنوصية في بعض نواحيها وتتفق معها في نواح أخرى، فتتفق معها من جهة القول بالأصلين، ونجد عند هذه الأديان القديمة نفس الخلاف الموجود لدى المذاهب الغنوصية في أزلية أو حدوث هذين الأصلين، فمنهم من قال بأزلية الأصلين كما نجد ذلك عند طائفة من الزراونية والزرادشتية، في حين قالت الكيومرثية وطائفة من الزروانية بأصلين أحدهما أزلي قديم والثاني محدث مخلوق، وقد وجدنا كلا القولين لدى المذاهب الغنوصية، فأشرنا إلى أن الغنوصية المانوية تذهب إلى القول بأصلين قديمين في حين قالت الغنوصية المسيحية بأصلين أحدهما أزلي والآخر مخلوق له محدث.

أما الاختلاف بين الديانات الفارسية القديمة والمذاهب الغنوصية فيظهر جليا في حلهما لمشكلة الخلاص ونظرتهما إلى الوجود المادي، فالغنوصية كما مر ذكره، ترى أن الخلاص يكون بالعرفان الذي يعني الوعي الذاتي للتاريخ السري السابق للوجود، فهذا العرفان من شأنه أن يخفف من معانات الفرد من وبال الشر، لكن الخلاص الكامل لا يكون إلا بعد دمار الكون أو نهايته، والأديان الفارسية القديمة تجعل الخلاص نتيجة لهزيمة الشر وانتصار الخير، "فجعلوا الامتزاج مبدأ والخلاص معادا" على حد تعبير الشهرستاني[١]، ويلاحظ أن الفكرة واحدة تقريبا لدى الفريقين إلا أن أسلوبهما في عرض المشكلة وحلها مختلف تماما، ومن جهة أخرى، يظهر أن الأديان الفارسية القديمة تنظر إلى الوجود وكأنه صراع بين الشر والخير، وأن الآلهة لا يعنون أصلا بالوجود المادي ولا يهتمون به بل هم دائبون دائما وأبدا إلى استئصاله، وهو أمر يختلف عما نجده لدى الغنوصيين وخاصة المسيحيين منهم الذين

---

١ الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢، ص٦٠.

يرون أن الله معني فعلا بالوجود المادي أو الإنسان وأنه يسعى إلى تحريره وتخليصه من الشر. ومهما يكن من أمر، فإن ما يقال عن تأثير هذه الأديان الفارسية القديمة في الفكر الإسلامي يكون من وجهين:

أحدهما ما تسرب من خلال المذاهب الغنوصية وهي فكرة الثنيوية، فهذه الأديان الفارسية القديمة تعتبر مقدمة للمذاهب الغنوصية من هذه الجهة، أعني من جهة أنها تؤمن بخالقين، وقد بينا ما للغنوصية من أثر على الفكر الإسلامي، وهكذا يكون تأثير هذه الأديان القديمة على الفكر الإسلامي، من هذه الجهة، أعني الثنيوية - إن وجد - تأثيرا غير مباشر.

والأمر الثاني هو ما يمكن قوله من وجود تأثير مباشر متبادل بين تلك الأديان والفكر الإسلامي، ومثال ذلك ما ذكره الشهرستاني من أن بعض المسلمين حاولوا تأويل الزرادشتية تأويلا يتفق مع التوحيد الإسلامي، وذلك أنهم أرجعوا الأصلين الذين قالتهما الزرادشتية إلى أصل قديم أزلي أبدع هذين الأصلين. فهذا الأصل الأول خلق النور فنتج من ذلك ضرورة وجود الظلمة لأن من ضرورة الوجود التضاد، وهكذا وجد النور والظلمة كلاهما وهما مخلوقان لإله واحد.[1]

إن تأويل الزرادشتية لدى المسلمين بهذا التأويل التوحيدي يكشف لنا مدى عمق معرفة المسلمين لهذا الدين، حتى سلكوا معه مسلكا توفيقيا يقربه من الدين الإسلامي، وإذا ثبت ذلك يعني أن التأثير بين الإسلام والزرادشتية كان متبادلا و لم تكن الزرادشتية هي وحدها قد أثرت في الإسلام، بل الذي حدث هو العكس، وهو أن الزرادشتية أصبحت بعد تأويل المسلمين لها دينا

---

١ الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢، ص٧٠ - ٧١.

توحيديا، وقد أشار بعض الباحثين إلى وجود بعض الفرق التى لها صلة بهذا الدين اليوم في العالم الإسلامي وهم يعتبرون أنفسهم مسلمين، ومنها فرقة البهائية على ما ذكره علي سامي النشار[١]

٢. الأديان الهندية

لقد دأب المستشرقون في محاولتهم للانتقاص من الفكر الإسلامي عامة والفلسفة الإسلامية خاصة إلى عزو التصوف الإسلامي إلى الأديان الهندية القديمة، ونحن لا نبحث هنا في هذا الفصل عن التصوف الإسلامي وإن كنا نعتبره جزأ من الفلسفة الإسلامية، كما أننا لا نبحث عن أديان الهند، كما أنه ليس من غرضنا أن نرد على أقوال المستشرقيين في هذا المجال، وكل ما يعنينا من هذا الأمر هو معرفة ما كان لهذه الأديان من أثر في تطور الفكر الإسلامي عامة وعلى الفلسفة الإسلامي خاصة، وإذا رجعنا إلى بعض المصادر القديمة ككتاب "الفهرست" لابن النديم وكتاب "البدء والتاريخ" للمقدسي وكتاب "بد العارف" لابن سبعين، وكتاب "ماللهند من مقولة" للبيروني، نرى ابن النديم[٢] يذكر بعض الكتب الهندية التي ترجمت إلى اللغة العربية، وبعض مذاهبهم ومعتقداتهم ومواضع عبادتهم، ويقول إن البرامكة هم الذين اهتموا بنقل هذه الكتب إلى العربية، ويخبرنا المقدسي[٣]، بأن المسلمين أخذوا فكرة التناسخ من الهنود، كما أن البيروني من خلال دراسته المتعمقة لأديان الهند وحضارتهم أفاد كثيرا، ولا شك أن المسلمين عرفوا أديان الهند وحضارتهم

---

١ النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص١٩٢ - ١٩٣.

٢ ابن نديم، الفهرست، ص٤٣٥، ٤٣٨.

٣ المقدسي، البدء والتاريخ، ج١ ص١٩٨، ج٤، ص٨ - ١٩.

معرفة جيدة في وقت مبكر يعود إلى بداية القرن الثالث من الهجرة.

أما علاقة التصوف الإسلامي بالمصادر الهندية فقد ناقشه ودرسه عدد من المستشرقين أشهرهم لويس مانستنيون الذي نجد بعض أبحاثه في الكتاب الذي نشره عبد الرحمن بدوي تحت عنوان "شخصيات قلقة" وكذلك نيكلسون في دائرة معارف الدين والأخلاق، وفي كتاب تراث الإسلام الذي نشره شاخت وبوزوروث، وقد حاول بعض المستشرقين إرجاع التصوف إلى أصول يونانية أفلاطونية، بينما حاول آخرون إرجاعه إلى أصول فارسية أو هندية وقد لخص أفكارهم عن مصادر التصوف ونشأته الأستاذ عبد الحليم محمود[1] في دراسته الرائعة التي وضعها كمقدمة لكتاب المنقذ من الضلال للامام الغزالي، وقد رفض الأستاذ عبد الحليم فكرة إرجاع التصوف الإسلامي إلى مصادر خارجية سواء أكانت هندية أو يونانية أو فارسية، ويهمنا من دراسة الأستاذ عبد الحليم محمود لهذا الموضوع ما يقال من تأثير هندي في التصوف الإسلامي، وقد نفاه الأستاذ كما مر بنا، وبين أن التصوف لا يتأتى من تأثير خارجي وإنما يعود كله إلى شعور داخلى.[2]

أما ما يتعلق بالفرق الكلامية وبعلم الكلام، فأشهر فكرة انتقلت من الهنود إلى العالم الإسلامي هي فكرة التناسخ، إلا أن المصدر الذي أخذوا عنه ليس واضحا لدينا تماما، إذ أن بعض المصادر تنسب هذه الفكرة إلى أكثر من مصدر واحد، ومثال ذلك أن البغدادي يذكر عدة مصادر لهذه الفكرة، فينسبها إلى الفلاسفة كسقراط وأفلاطون، وإلى المانوية كما

---

١ انظر عبد الحليم محمود، قصة التصوف، المنقذ من الضلال، ص ٩٤ وما بعدها.

٢ محمود، عبد الحليم، المصدر السابق، ص ١٠١، وما بعدها.

ينسبها إلى اليهود[1]، بالإضافة إلى السمنية وهي فرقة من فرق الهند، ومن هنا كان من الصعب التحقق من المصدر الأساسي الذي أخذ عنه المسلمون هذه الفكرة.

أما أثر فكرة التناسخ على بعض متكلمي الإسلام فهو أمر لا مجال إلى إنكاره، وقد نقل إلينا البغدادي آراء الجناحية والخابطية والراوندية والبيانية في التناسخ، وإن كانت أقوالهم تختلف في بعض نواحيها عن أصل فكرة التناسخ لدى الهنود، إلا أن الفكرة واحدة في مجملها من جهة أنها ترى إمكانية انتقال الروح من مخلوق إلى مخلوق آخر أو من الخالق ذاته إلى المخلوق.[2]

ويرى بعض الدارسين أن الأبحاث التي قامت حول موضوع المعاد نشأت كرد فعل من القائلين بالتناسخ من البوذيين[3]، وهو أمر لا يستبعد وخاصة إذا أخذنا في الاعتبار على ما يذكره على سامي النشار من أن بعض شرّاح كتاب الفقه الأكبر المنسوب إلى أبي حنيفة قاموا بنقض فكرة التناسخ[4].

٣. الفلسفة اليونانية

أثرت الفلسفة اليونانية على الفكر الإسلامي عامة، وإن كان هذا التأثير جليا في الفلسفة الإسلامية، وكان هذا التأثير من جهتين، الأولى منهما هي ما انتقل من أفكارها مباشرة عن طريق الاقتباس، والثانية تأثيرها على مناهج

---

١ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢٧٠ - ٢٧٢.

٢ البغدادي، المصدر السابق، ص ٢٧٢.

٣ المغربي، علي عبد الفتاح، الفرق الكلامية الإسلامية، ص ١٠٥.

٤ النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص٢٢٠.

البحث في الفكر الإسلامي عامة، وقد اختلف الدارسون للفلسفة الإسلامية في تقييم مدي هذا التأثير اليوناني، فذهب بعض المستشرقيين إلى أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا صورة مشوهة من الفلسفة اليونانية، بل أضافوا إلى ذلك أن أهم المواضيع التي تدور عليها مباحث علم الكلام وهي التوحيد وصفات الله هي الأخرى مستعارة من هذه الفلسفة.[١]

ومن الباحثين الإسلاميين من حاول نفي هذا التأثير كليا، وسلكوا في ذلك طريقين، الأول هو أنهم زعموا أن ممن يسمون بفلاسفة الإسلام كابن سينا والفارابي وابن رشد وغيرهم لا يمثلون الفلسفة الإسلامية، وأنهم لا يَعدون مجرد شرّاح ومقلدين للفلسفة اليونانية، وبالتالي لا يمكن اعتبار نتاجهم الفكري إنتاجا فكريا إسلاميا، والأمر الثاني هو أنهم نفوا وجود أي علاقة أو تأثير بين الفلسفة اليونانية ومذاهب الفرق الكلامية، وهم يفعلون ذلك تمهيدا لرأي طالما ردده بعض الإسلاميين المتحمسين وهو أن الفلسفة الإسلامية الحقة تكمن في مذاهب الفرق الإسلامية.[٢]

وأما آراء ابن سينا والفارابي وابن رشد وغيرهم ممن عرفوا بفلاسفة الإسلام فليسوا في نظرهم إلا شراحا للفلسفة اليونانية، ولعل من المفيد أن ننقل للقارئ كلاما للاستاذ علي سامي النشار في هذا الصدد يقول "إن

---

١ انظر على سبيل المثال، أميل برهية، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ص١١٦، وما بعدها، وكذلك ارنيست رينان في كتابه ابن رشد والرشدية، ودي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، وقد ناقش آراء هؤلاء المستشرقين عدد من أساتذة الفلسفة منهم الشيخ مصطفي عبد الرازق، وعلى سامي النشار، وعبد الحميد عرفان، وغيرهم.

٢ هناك عدد من الباحثين الإسلاميين تبنوا هذا الرأي ومن أهمهم الأستاذ علي سامي النشار وآراؤه في الحقيقة ليست إلا صورة متطرفة لأفكار الشيخ مصطفي عبد الرازق، وهو يزعم بوجود مدرسة إسلامية تتبنى هذا الرأي، انظر كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الفصل الثالث من الجزء الأول.

الفلسفة الإسلامية هي شيء أعظم بكثير وأشد نضوجا من هذه الفلسفة السابقة. هي فلسفة كاملة في تعبيرها عن الإسلام الحقيقي، وأهلها مسلمون روحا وجسدا. إن هذه الفلسفة - فلسفة المتكلمين من أشاعرة وماتريدية ومعتزلة وشيعة معتدلة، وصوفية أخلاقية سنية - هذه الفلسفة الإسلامية لم تقبل فلسفة اليونان بل لفظتها. أما هذا النموذج المصبوغ بصبغات اليونان والفرس وبصبغة الغنوص، فليس هو أبدا فلسفة إسلامية من يجرؤ على القول إن الفارابي كان فيلسوفا إسلاميا؟! أو إن ابن سينا يمثل الفلسفة الإسلامية في شيء؟! ولعل ابن رشد كان أكثر أصالة من هؤلاء وأكثر نفاقا، فقدّم مذهبا مسلما في بعض كتبه، ومذهبا يونانيا في البعض الآخر. إن الفلسفة الإسلامية الحقة لم تتناول أبدا الفلسفة من حيث انتهت لدى الأفلاطونية المحدثة، لقد تلقى هذه الأخيرة رجال نشأوا في العالم الإسلامي، و لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف، أما رجال الفلسفة الإسلامية أو بمعنى أدق "الفلسفة المسلمة" فقد كانوا في حلقاتهم يضعون تصورا فلسفيا جديدا ما أبعده عن تلك الفلسفة الانتخابية الموفقة التي قذف بها العالم الإسلامي السريان من يعاقبة ونساطرة، والصابئة، وعاونهم عليها أمراء الترف الحالمون في قصورهم المرفهة المنيفة".[١]

وهناك تيار آخر حاول أن يتحلى بشيء من الإنصاف في هذه المسألة منهم الدكتور عبد الرحمن بدوي[٢]، وجميل صليبا، وعبد الهادي أبو ريده،

---

١ النشار، على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص١٨٤.

٢ انظر مثلا كتابه الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، وكذلك جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الفصل الثالث، وعبد الهادي أبو ريده، في تعليقاته على كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام، لدي بور، وعمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون.

وعمر فروخ، وغيرهم، وهؤلاء الأساتذة لا ينكرون التأثير اليوناني في الفكر الإسلامي، وإنما يرفضون ما يدعيه المستشرقون من أن هؤلاء الفلاسفة الإسلاميون لم يأتوا بشيء ذي بال في مباحثهم الفلسفية وشروحهم على الفلسفة اليونانية، وقد سلكت هذه الفرقة الأخيرة أيضا طريقين لرد هذه التهمة، الأولى أنهم اعتذروا للفلاسفة الإسلاميين بأنهم عاشوا في بيئة تختلف عن البيئة التي عاش فيها فلاسفة اليونان، وبالإضافة إلى ذلك، فإن هؤلاء الإسلاميين لم يتمكنوا من الاطلاع على الفلسفة اليونانية بصورتها الصحيحة بل وصلت هذه الفلسفة إلى العالم الإسلامي مشوهة.

والطريق الثاني هو أنهم جهدوا أنفسهم في دراسة أعمال الفلاسفة الإسلاميين لاظهار ما فيها من طرائف وابداعات، وأثبتوا أن هذه الفلسفة الإسلامية وإن كانت قد اعتمدت على آراء فلاسفة اليونان إلا أنها أسهمت في معالجة القضايا التي كانت موجودة في أزمانهم، وقدموا هذه الفلسفة بصورة جديدة تختلف عن ما كانت عليه لدى اليونان.

ليس من غرضنا هنا استقصاء أقوال العلماء في هذا القضية، وإنما هدفنا أن نبين كيف اختلف الدارسون في مدى عمق هذا التأثير اليوناني وما استفاده علماء المسلمين من هذه الفلسفة والفكر اليوناني عامة، أما الأمر الأول وهو أثر هذه الفلسفة على الفكر الإسلامي فقد كان كما قلنا قبل قليل من وجهين، الأول منهما تأثيره المباشر، ويمثله ما اقتبس المسلمون من أفكار علماء اليونان، وإذا ضربنا أمثلة لهذا النوع من التأثير نجد أن المسلمين قد عرفوا كتب الأوائل ونقلوا بعضها إلى اللغة العربية، وقد بدأت حركة النقل في الخلافة الأموية وقد نقل لنا صاحب كتاب الفهرست[١]، كيف بدأت

١ انظر ابن نديم، الفهرست، ص٣٨٣ - ٣٤٠.

هذه الحركة وما هي الكتب التي نقلت إلى العربية في تلك الفترة المبكرة ومن هم الذين نقلوها، ووصلتنا معلومات وافية عن هذه الحركة، وقد ودرس المؤرخون للفلسفة الإسلامية حركة الترجمة وفصلوا فيها القول، ولا نرى فائدة كبيرة في إيرادها هنا، فهي موجودة في كتب تاريخ الفلسفة، ولكن نريد أن نقول إن هذه الحركة كانت العامل الأساسي الذي أتاح لهذه الفلسفة أن تنتقل مباشرة إلى الفكر الإسلامي وإلى الفلسفة خاصة، فانقسم الفلاسفة في العالم الإسلامي إلى أفلاطونيين كالفارابي وابن سينا ومشائيين كابن رشد، وهذا يعني أن هؤلاء الفلاسفة تمذهبوا بهذه المذاهب الفلسفية ونصروها وشرحوها من غير أن يضيفوا إليها جديدا، وكل ما هنالك أنهم صبغوها بصبغة إسلامية عن طريق التوفيق فيما بينها وبين الدين تارة، أو عن طريق تأويل بعض النصوص لتتفق مع مبادئ الفلسفة اليونانية تارة أخرى، وقد كان ابن رشد مثالا جيدا لهذا التوفيق، وقد استخدم الفلاسفة المسلمون نفس المصطلحات التي استخدمها اليونانيون كالجوهر والعرض والمادة والصورة، والقوة والفعل، والوحدة والكثرة، والسكون والحركة، وغير ذلك، ويرى بعض المؤرخين أن السبب الذي جعل الفلاسفة المسلمين يقلدون فلاسفة اليونان هو أن هناك مبادئ مشتركة بين هاتين الفلسفتين، فالفلسفة اليونانية فلسفة عقلانية تري أن هناك نظاما وترتيبا وانسجاما وتناغما في الوجود، وأن هذا النظام يمكن أن يدرك بالعقل المجرد، فالفلسفة عندهم هي العلم الكلى الذي يحيط بالحقائق الكلية، وكذلك المسلمون فقد اعتقدوا بوجود نظام في هذا الوجود وآمنوا بوحدة المعرفة والحقيقة، واعتقدوا أيضا أن العقل الإنساني له من القدرة ما يمكنه من سبر غور هذه الحقائق الكونية وأن الإنسان إذا اجتهد واستخدم قواه العقلية يمكن أن يتوصل إلى معرفة ثابتة حقيقية عن هذا

النظام وهذا الوجود[1]، وأما الاختلاف بين هذه الفلسفة والفلسفة الإسلامية فهو يظهر في الغايات والمقاصد، ويكمن هذا الخلاف، على ما يراه الدكتور جميل صليبا، في الكيفية التي ينظر إليها الفيلسوف اليوناني والفيلسوف الإسلامي إلى العالم، فالأول ينظر إلى الوجود نظرة فنية، على حين ينظر إليها الثاني نظرة دينية.[2]

هذا ما يقال عن الفلاسفة الإسلاميين، أما عند المتكلمين فقد انتقلت إليهم أفكار فلسفية يونانية ومنها نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ التي قال بها الأشاعرة، وقد لاحظ الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون أنها مأخوذة من مذهب ديموقريطس وأكدها بعض المستشرقين[3]، ومن العجيب أن البغدادي[4] يتهم النظام بأنه خالط الفلاسفة الملحدة وأخذ عنهم قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزء، ولم يدر أن هذه الفكرة التي أبطلها النظام هي ذاتها مستعارة من الفلاسفة، وأعجب من ذلك محاولة الأستاذ علي سامي النشار في نفي الصلة القائمة بين فكرة الجوهر الفرد وبين النظرية الذرية عند ابيقور وديموقريطس، فهو يقول مرة ليست هذه النظرية مأخوذة من أصول يونانية، ويذكر في أماكن أخرى من كتابه بأنها مأخوذة من ديموقريطس وأبيقور[5]،

---

١ صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، ص٢٢ - ٢٤.

٢ صليبا، جميل، المصدر السابق، ص٢٤.

٣ أميل برهية، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ص١١٨، قال إن مذهب الجوهر الفرد لدى المتكلمين يذكرنا المذهب العقلاني عند أبيقور، وأبيقور أخذ هذا المذهب من لوقبوس وديموقريطس. أنظر أيضا علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص١٦٠ وما بعدها.

٤ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٣١.

٥ انظر النشار، على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص ١٦٠ وما بعدها، وكذلك ص ١٦٨ وما بعدها.

لقد تأثر المتكلمون بالفلسفة اليونانية تأثرا واضحا يظهر كثيرا في استخدامهم للمنطق الأرسطوطاليسي، وكذلك استخدامهم لمصطلحات فلسفية كالجوهر والعرض والمادة وغيرها، وقد تحمس بعض المؤرخين للفلسفة الإسلامية لموقف المتكلمين وظنوا أنهم كانوا بعيدين عن ذلك التأثير اليوناني، وحاولوا التفريق بين ما أسموه بالفلاسفة الحقيقيين للاسلام والفلاسفة غير الحقيقيين أو المزيفين في الإسلام، ونحن نرى أن لا داعي إلى هذا كله، فلم يكن المتكلمون بأحسن حال من الفلاسفة في هذا الصدد، والفرق الوحيد فيما بينهم هو أن المتكلمين كانوا أكثر تدينا من الفلاسفة، وعلى هذا الأساس كانت أبحاثهم تدور في مباحث العقيدة ومسائل دينية أخرى كالبعث والنبوة وصفات الله وغيرها، بينما كان الفلاسفة الإسلاميون يتناولون قضيا كونية أوسع نطاقا من هذه المجادلات الدينية، وعلى كل، فكلا الفريقين يشملهما مصطلح فلاسفة الإسلام.

وإذا رجعنا إلى الطريقة الثانية التي تسرب منها الفكر اليوناني إلى العالم الإسلامي وجدنا أنها تتمثل في تأثيره على مناهج البحث ذاتها، فمنهج القياس الذي عرفه المفكرون المسلمون بما فيهم الفقهاء منهج أرسطي، وقد استخدم هذا المنهج في مباحث الفقه وعلم أصول الفقه وكذلك في المباحث اللغوية بالإضافة إلى الفلسفة وعلم الكلام، وكذلك شاع لدى المسلمين فكرة البحث عن الأصل في كل شيء فنجد لدى الفقهاء أنهم قالوا أن الأصل في الأشياء الإباحة، وهي قاعدة أصولية، ونجد لدى اللغويين هذه الفكرة ذاتها كقولهم الأصل في المبتدأ الرفع، وهل الأصل في الأسماء الإعراب أو البناء، وكذلك فكرة البحث عن العلل، فبحثوا عن علة التحريم في الفقه، وعلة الرفع

أو النصب في المباحث اللغوية، وكل هذه القضايا تتفق جميعها مع ما عرف بالفلسفة اليونانية من بحث في العلل والمبادئ وأصل كل شيء، ونحن لا نستطيع أن نجزم أن هذه الأفكار انتقلت من اليونان إلى المسلمين، ولكنا نستطيع أن نجزم أنها وجدت لدى اليونان كما وجدت لدى المسلمين، وأن اليونانيين سبقوا إليها وبحثوا عنها قبل أن يبحث فيها المسلمون.

الفصل الحادي عشر

الخلافات الفكرية في الوسط الإسلامي

الفصل الحادي عشر

الخلافات الفكرية في الوسط الإسلامي

لا يخفى ما للخلافات الفكرية في الوسط الإسلامي من أهمية كبيرة في تطور الفكر الفلسفي عند المسلمين وإن أهملها الدارسون إهمالا تاما، ونحن إذ نسعى إلى تتبع نشأة التفكير الفلسفي لدى المسلمين لا نبالغ إذا قلنا أنه كانت لهذه الخلافات دور أساسي في نشأة الفلسفة الإسلامية وتطورها حتى وصلت إلى ما هي عليه الآن، وقد ناقشنا في الفصل السادس من هذا البحث نشأة النـــزعة العقلية لدى المسلمين، ووجدنا أن هذه النـــزعة نشأت من اجتهاد الصحابة والتابعين في فهمهم لنصوص القرآن والسنة النبوية، وهو ما سميناه بالتأويل، واستنتجنا من ذلك أن نشأة الفكر الإسلامي كانت نشأة ذاتية أصيلة، إلا أنه تعرض لمؤثرات خارجية كان لها دور مهم في توجيه تطوره.

ووجهنا اهتمامنا في الفصول السابقة إلى البحث عن أساليب التفكير لدى جيل الصحابة والتابعين في النصوص وفي خارجها وموقفهم من النظر العقلى في الشرع، وفي هذا الفصل وما بعده ندرس الخلافات الفكرية في الوسط الإسلامي، وهي نتيجة طبيعية لمحاولات السلف من الصحابة والتابعين لفهم النصوص، وهذه المحاولات هي ما أطلق عليه العلماء "الاجتهاد".

وإذا كان قد جرت بين الصحابة خلافات اجتهادية، وثبت أن هذه الخلافات الاجتهادية كانت سببا لنشأة الخلافات السياسية، وأنها تطورت إلى خلافات عقيدية بعد عصر الصحابة، فإن ذلك دليل قاطع على أن الفكر الإسلامي نشأ نشأة ذاتية طبيعية، وأنه لم يكن للمؤثرات الخارجية دور في

نشأته، كما أنها توضح لنا دور هذه الخلافات في تطور الفكر الإسلامي وكيف مهدت الطريق لنشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ومن هنا قال علماء الأصول إن معنى قولهم "اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ رحمة" يعني أن توسعهم في الاختلاف توسعة في اجتهاد الرأي[1]، وفيما يلى نحاول أن نلقي مزيدا من الأضواء على هذه الخلافات الاجتهادية وتطورها.

وقد وقعت الخلافات الاجتهادية في عصر الصحابة، وإثبات ذلك ليس فيه عناء كبير، وإذا كان هذا كذلك، فليس من مهمتنا هنا دراسة مشروعية الاجتهاد وهل هو مصدر من مصادر التشريع الإسلامي أم لا، كما أنه لا تهمنا دراسة مراتب المجتهدين والشروط التي يجب أن تتوفر فيهم وغير ذلك من المسائل الأصولية، وقد تكفّل علماء أصول الفقه بتبيين كل ذلك، وإنما يهمنا هنا دراسة تطور هذا النوع من الخلافات الاجتهادية والمراحل التي مرت بها والنتائج التي ترتب عليها وأثرها على الذين جاءوا بعد جيل الصحابة.

---

١ الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص١٢٩-١٣٠

الفصل الثاني عشر

بداية الاجتهاد العقلي في الاعتقاد

الفصل الثاني عشر

بداية الاجتهاد العقلي في الاعتقاد

الاجتهاد في اللغة هو بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال، ولا يستعمل إلا بما فيه كلفة وجهد، وفي اصطلاح الأصوليين استفراغ الفقيه الوسع، لتحصيل ظن بحكم شرعي[1]، ولعلماء الأصول كلام طويل في حكمه وأنواعه وأشكاله وتحديد محل الاجتهاد مما لا طائل تحته في بحثه هنا، وإذا كان الاجتهاد مشروعا في الإسلام على ما قرره الأصوليون[2]، فهذا يعني جواز الاختلاف في الرأي إذ من المستحيل أن تتفق كل الآراء الاجتهادية في المسألة التي يراد معرفة حكمها، وإذا كان هذا كذلك، فمن الطبيعي أن تنشأ خلافات بين المجتهدين، فيرى أحدهم بما لا يرى الآخر، بل قال بعضهم إن وجود الخلافات قدر محتم على الخلق، واستدلوا بقوله تعالى ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم

١ الغزالي، المصتصفى، ج٢ ص٣٥٠، المحصول، ج٦، ص٧، الخضري، أصول الفقه، ص٤٢٢، ويلاحظ أن هذا التعريف يقصر الاجتهاد على الفقه والفقهاء، ويخرج غيرهم من دائرة الاجتهاد كما أن بقية العلوم ما عدا الفقه لا علاقة لها بالاجتهاد، وهذا في الحقيقة أمر غريب لأن الاجتهاد ليس مقصورا على الفقه فقط، بل يشمل جميع مجالات العلوم الشرعية وغير الشرعية، كما يشمل الأصول والفروع على حد سواء، وإذا كان هذا كذلك فمن الغني عن الذكر أن غير الفقهاء أيضا يحق لهم أن يجتهدوا ما دام الاجتهاد يشمل علوما غير الفقه.

٢ أنكر بعض فرق المسلمين مشروعية الاجتهاد في استنباط الأحكام، وقد ذكر الأشعري في مقالاته (ج١، ص٢٠٦، وج٢، ص١٧٤) أن بعض الفرق قالوا أن ما يعلم بالاجتهاد ليس بدين، وذكر عن الخوارج اختلافهم في جواز الاجتهاد بالرأي، فأجازه النجدات وأنكره الأزارقة ولم يقولوا إلا بظاهر القرآن.

وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾[1]، وقد بين الأصوليون أسباب هذا الخلاف، وأهمها طبيعة النص الذي يراد فهمه، وهو أنه من المتشابهات، وكذلك اختلاف الفطر والانظار، وقد ذهب أبو اسحاق الشاطبي إلى أن الاختلاف ليس من مقصود الشارع، وذكر هذا في الموافقات بينما ذكر في الاعتصام بأنه قدر محتم، واستدل بالآية السابقة، ويعلق محمد رشيد رضا على كلام الشاطبي في الآية بقوله "إن ما سبق في علم الله وحكمته من جريان كل أمر من أمور الخلق على قدر معين، ونظام ترتبط فيه الأسباب بمسبباتها، واقتضى أن يكون الناس على ما هم عليه حتما، أي أن ماهم عليه لم يكن بالمصادفة أو بإيجاد الله تعالى كل شيء من أمورهم أنفا كما تقول القدرية والجبرية أي إيجادا مستأنفا مبتدأ، وإنما كان بمقادير مضبوطة، المسبب فيها على قدر السبب، ولذلك سمى إيجادها خلقا، والخلق والتقدير في اللغة واحد. ومن هذا القدر أن الناس تتفاوت عقولهم وعلومهم فتتفاوت أعمالهم فيختلفون. فالخلاف طبيعي في البشر والمرحومون يسلمون من شره".[2]

ويفهم من كلام الشيخ رشيد رضا أن الله خلق الناس وقدر فيهم أن تتفاوت عقولهم وعلومهم، فكان اختلافهم في الاجتهادات نتيجة لذلك، فهل هذا هو بعينه ما يستنتج من كلام الشاطبي؟ وهل هذا يوفق بين ما يفهم من ظاهر الآية وهو، أنه لو شاء الله لجعل الناس أمة واحدة، ولكنه لم يشأ، فلذلك لا يزالون مختلفين، وبين كلام الشاطبي من أن الخلاف ليس من مقصود الشارع؟ من البيّن أن هذه المسألة جزأ من مسألة معروفة في تاريخ

---

١ سورة هود: ١١٨ - ١١٩، وانظر الشاطبي، الاعتصام، ج١، ص٢٢.

٢ انظر تعليق رشيد رضا في هامش صفحة ٢٢، من كتاب الاعتصام للشاطبي.

الإنسانية وهي مسألة الجبر والاختيار، ولا نظن أن من الممكن حلها بهذه الطريقة التي حاول الشيخ محمد رشيد رضا أن يجيب عنها، ولكن الذي يهمنا هنا ليس ما إذا كان هذا الخلاف الذي وقع بين الصحابة يرجع إلى قدر محتوم أم إلى أسباب ومسببات كان من الممكن اجتنابها، وإنما يهمنا أن هذا الخلاف قد وقع فعلا، والصحابة اجتهدوا في الأصول والفروع، فإذا وقفوا على مواضع الاشتباه وكلوا إلى الباري ما لم يتعلق به عمل كالمسائل الاعتقادية، ولذلك قلنا إن الخلافات العقيدية لم تقع في عهدهم، وإذا تعلق بموضع الاشتباه عمل بذلوا قصارى جهدهم لاستنباط الحكم الشرعي منه، ومن هنا جاءت أهم الخلافات التي كان لها أثر في تاريخ الفكر الإسلامي.

أنواع الخلافات

يمكن تقسيم الخلافات إلى نوعين:

النوع الأول الخلافات الاجتهادية: ونعني بها المحاولات العقلية الأولى التي قام بها الصحابة والتابعون لإصدار حكم شرعي على المواقف والوقائع التي تعلق بها عمل وهي تنقسم إلى قسمين، قسم نزل فيه نصّ ولكنه لم يكن صريحا بل كان من المتشابه، وفي هذه الحالة تكون دائرة عمل العقل محصورة في إطار النص.

والقسم الثاني هو تلك الوقائع التي لم تنــزل فيها نصوص أصلا، ويكون العمل في هذه الحالة بالقياس البحت.

أما النوع الثان الخلافات العقيدية: وهي تلك التي نشأت عن الخلافات الاجتهادية، وهذا النوع لم يعرفه الصحابه، ونعني بذلك أنه لم يكن بين الصحابة خلاف عقيدي وإنما بدأ هذا النوع من الخلاف في عصر

التابعين، وقد عاش بعض صغار الصحابة وعاصروا بعض هذه الخلافات كالخلاف في القدر إلا أنهم تبرأوا من كل من خاض في هذه الخلافات، ونهوا عن الكلام فيها، وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن هذا النوع الأخير كان خاصا بمن جاء بعد عصر الصحابة من المسلمين.

تبين لنا إذا أن الخلاف الوحيد الذي عرفه الصحابة كان الخلاف الاجتهادي في المسائل التي تعلقت بها أحكام عملية، ولكن هذه الأحكام العملية كانت تتفاوت في الأهمية من جهة تأثيرها في المجتمع، فالخلاف في الإمامة وهو خلاف عملي كما قرره العلماء ليس كالخلاف في بعض الأحكام الفقهية الأخرى كاختلاف الفقهاء في أحكام الصيد والذبائح، وليس الاختلاف في الميراث وتوزيع الأموال بشكل عام كالخلاف في غيره من المسائل، وإذا فمن الممكن أن نقسم هذه الخلافات الاجتهادية التي وقعت في عهد الصحابة إلى ثلاثة أقسام وذلك حسب أهميتها وأثرها في المجتمع وبقاء أثرها بعد انقضاء عهد الصحابة، وهذه الأقسام هي:

١. الخلافات في مسائل الميراث ثم تطورت إلى خلاف في توزيع الأموال بشكل عام، وقد سمينا هذا النوع "الخلافات المالية".

٢. الخلافات التي وقعت في الخلافة والإمامة، وقد سمينا هذا النوع من الخلافات الاجتهادية "خلافات سياسية".

وقد أفردنا لكل من هذين النوعين فصلا مستقلا وذلك لأهميتهما وأثرهما العظيم في التفكير الإسلامي.

٣. بقية الخلافات الفقهية ماعدا هذين النوعين السابقين.

وهذا النوع الأخير لم يبق له من أثر بعد عصر الصحابة، إلا مسائل

وردت في تفسير بعض الآيات القرآنية، تعلق بها بعض من جاءوا بعد عصر الصحابة، ومثال ذلك ما نقل من أن قدامة بن مظعون والي عمر بن الخطاب في البحرين كان يدعى أن شرب الخمر ليس حراما، ويستشهد بقوله تعالى ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا﴾[1] ولما ناقشه عمر بن الخطاب في ذلك اصر على رأيه، فرد عليه عبد الله بن عباس قائلا "إن هذه الآيات أنزلن عذرا للماضين وحجة على الباقين لأن الله يقول ﴿ياءيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان﴾[2]، ووافق عمر ابن عباس في تفسيره لهذه الآية[3]، وقد تعلق بعض فرق الشيعة المتطرفة بهذا التأويل الذي اختلف فيه قدامة ابن مظعون وابن عباس وعمر بن الخطاب، فقد ظهر في أواخر الخلافة الأموية وقبيل نشأة الدولة العباسية قوم زعموا أنهم أتباع عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب، وتذكر المصادر[4]، أنهم تأولوا الآية السابقة على النحو الذي تأولها قدامة، فقالوا إن كل المحرمات التى جاء ذكرها في القرآن ليست إلا كنايات عن قوم يجب بغضهم، وهم يعنون بذلك أبو بكر وعمر وطلحة والزبير وعائشة، ثم أباحوا كل المحرمات كشرب الخمر والزنا وأكل الميتة وسائر المحرمات، وقريب من هذا ذهب بعض فرق الشيعة المتطرفة منهم المنصورية والخطابية والعميرية والمفضلية والمعمرية والبزيغية، وسائر الفرق

---

١ المائدة، ٩٣.

٢ المائدة، ٩٠.

٣ أمين، أحمد، فجر الإسلام، ص١٩٨.

٤ انظر على سبيل المثال، الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٦٦، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢٤٥.

المتطرفة. ومن العجب أن عمر بن الخطاب لم يتخذ أي إجراء حاسم و لم يوقع أية عقوبة على قدامة بن مظعون عندما ادعى أن الخمر ليست حراما، بل اكتفى بقوله "ألا تردون عليه" ونحن نتساءل لماذا لم يفعل عمر بقدامة بمثل ما فعل بابن صبيغ؟ وهناك احتمالان، الأول هو أن عمر لم يعاقب قدامة نظرا للمنصب الرفيع الذي كان يتقلده، والثاني أنه لم يعاقبه لأن المسألة كانت مسألة فقهية و لم تكن في أصول الدين كمسألة ابن صبيغ، والاحتمال الأول بعيد لأن عمر لم يكن ممن يفرق بين الولاة وسائر الرعية في القضاء، والأقرب إلى الصحة الاحتمال الثاني، ومهما يكن من أمر فإنه لاشك في أن اجتهاد قدامة أصبح قدوة لكل من جاء بعده ممن أرادوا أن يحتالوا على المحرمات حتى ادعوا أن لا شيء حرام وأن كل الأشياء الواردة في النصوص القرآنية على أنها حرام ليست إلا كناية عن أسماء قوم يجب بغضهم.

الفصل الثالث عشر

العقيدة في مواجهة الخلافات المالية

الفصل الثالث عشر

العقيدة في مواجهة الخلافات المالية

أما ما يتعلق في توزيع الأموال، فقد جرى بينهم خلاف في كيفية تقسيمها على الورثة، ومن المسائل المشهورة في هذا الخلاف مسألة "الخرقاء" وقد اختلفوا فيها إلى ستة أقوال، وتقع المسألة إذا ورث جد وأم وأخت، فرأى أبو بكر أن للأم ثلث وللجد الباقي، ولا شيء للأخت، ورأى زيد أن للأم ثلث وثلثا الباقيان للجد والأخت، ورأى علي أن للأم الثلث وللجد السدس وللأخت النصف، ورأى عمر بن الخطاب وابنه عبد الله بن عمر أن للأخت النصف، وللأم الثلث، وللجد الباقي، ولابن مسعود رأيان، وهما أن للأم الثلث، وللجد الباقي، والرأي الثاني هو أن للأم الثلث، والباقي مناصفة بين الأخت والجد، ورأى عثمان أن لكل واحد منهم الثلث.

ومن المسائل المشهورة المسألة الحمارية أو المشركة ويقال لها أيضا المشتركة، ومنها العمريتان والمنبرية والأكدرية، والحمزية، وغير ذلك من المسائل المعروفة في اختلافهم في الميراث.

وقد أثّر هذا الخلاف في توزيع التركة في تفكير بعض الصحابة، فلما بويع لابي بكر أرسلت فاطمة إليه تسأله ميراثها من رسول الله ﷺ، وقد جاءت تفاصيل قصة الخلاف بين أبي بكر وبين فاطمة وعلي والعباس في كتب الحديث وإليك برواية البخاري، قال:"حدثنا يحي بن بكير حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة أن فاطمة عليها السلام بنت النبي ﷺ أرسلت إلى أبي بكر تسأله ميراثها من رسول الله ﷺ

مما أفاء الله عليه بالمدينة وفدك وما بقي من خمس خيبر فقال أبو بكر إن رسول الله ﷺ قال: لا نورث ما تركنا صدقة إنما يأكل آل محمد ﷺ في هذا المال وإني والله لا أغير شيئا من صدقة رسول الله ﷺ عن حالها التي كان عليها في عهد رسول الله ﷺ ولأعملن فيها بما عمل به رسول الله ﷺ فأبى أبو بكر أن يدفع إلى فاطمة منها شيئا فوجدت فاطمة على أبي بكر في ذلك فهجرته فلم تكلمه حتى توفيت وعاشت بعد النبي ﷺ ستة أشهر فلما توفيت دفنها زوجها علي ليلا ولم يؤذن بها أبابكر وصلى عليها وكان لعلي من الناس وجه في حياة فاطمة فلما توفيت استنكر علي وجوه الناس فالتمس مصالحة أبي بكر ومبايعته ولم يكن بايع تلك الأشهر، فأرسل إلى أبي بكر أن ائتنا ولا يأتنا أحد معك كراهية لمحضر عمر فقال عمر: لا والله لا تدخل عليهم وحدك، فقال أبو بكر: وما عسيتهم أن يفعلوا بي والله لآتينهم، فدخل عليهم أبو بكر فتشهد علي فقال: إنا قد عرفنا فضلك وما أعطاك الله ولم ننفس عليك خيرا ساقه الله إليك ولكنك استبددت علينا بالأمر وكنا نرى لقرابتنا من رسول الله ﷺ نصيبا حتى فاضت عينا أبي بكر، فلما تكلم أبو بكر قال: والذي نفسي بيده لقرابة رسول الله ﷺ أحب إلي أن أصل من قرابتي، وأما الذي شجر بيني وبينكم من هذه الأموال فلم آلُ فيها عن الخير ولم أترك أمرا رأيت رسول الله ﷺ يصنعه فيها إلا صنعته، فقال علي لأبي بكر موعدك العشية للبيعة، فلما صلى أبو بكر الظهر رقي على المنبر فتشهد وذكر شأن علي وتخلفه عن البيعة وعذره بالذي اعتذر إليه ثم استغفر وتشهد علي فعظّم حق أبي بكر وحدث أنه لم يحمله على الذي صنع نفاسة على أبي بكر ولا إنكارا للذي فضله الله به ولكنا نرى لنا في هذا الأمر نصيب فاستبد علينا فوجدنا في

أنفسنا فسر بذلك المسلمون فقالوا أصبت، وكان المسلمون إلى علي قريبا حين راجع الأمر المعروف".[1]

ويتضح من هذا الحديث أن الخلاف بين الفريقين كان كبيرا ويدلنا على ذلك تخوف عمر من دخول أبي بكر وحده إليهم وكذلك وفاة فاطمة ودفنها من غير أن يعلم أحد سوى على وكذلك دفنها ليلا وكذلك عدم مبايعة علي لأبي بكر مدة تقرب من ستة أشهر، وكذلك تمسك علي بحقه في المشاورة في أمر الخلافة وتوزيع المال عند كلامه مع أبي بكر، وكل ذلك يدلنا على أنه كان لكل من الفرقين وجهة نظر في قضية التركة وفي أمر الإمارة، وقد كان لهذا الخلاف الذي جرى بين الفريقين دوي كبير في المجتمع الإسلامي.

ولما توفي أبو بكر وولى الخلافة عمر بن الخطاب جاء إليه العباس وعلي وطالبا ميراثهما من النبي، وقد جاءت قصة هذين الصحابيين مع عمر في صحيح مسلم ما نصه "وحدثني عبد الله بن محمد بن أسماء الضبعي حدثنا جويرة عن مالك عن الزهري أن مالك بن أوس حدثه قال: أرسل إليّ عمر بن الخطاب فجئته حين تعالى النهار، قال: فوجدته في بيته جالسا على سرير مفضيا إلى رماله متكئا على وسادة من أدم فقال: لى يا مال إنه قد دفّ أهل أبيات من قومك وقد أمرت فيهم برضخ فخذه فاقسمه بينهم، قال: قلت لو أمرت بهذا غيري، قال: خذه يا مال، قال: فجاء يرفا فقال: هل لك يا أمير المؤمنين في عثمان وعبد الرحمن بن عوف والزبير وسعد فقال: عمر نعم، فأذن لهم فدخلوا ثم جاء فقال: هل لك في عباس وعلي، قال: نعم، فأذن

---

١ البخاري، الصحيح، كتاب المغازي، الحديث رقم ٣٩١٣.

لهما، فقال: عباس يا أمير المؤمنين اقض بيني وبين هذا الكاذب الآثم الغادر الخائن، فقال: القوم أجل يا أمير المؤمنين فاقض بينهم وأرحهم، فقال مالك ابن أوس يخيل إلى أنهم قد كانوا قدموهم لذلك، فقال عمر إتئدا أنشدكم بالله الذي بإذنه تقوم السماء والأرض أتعلمون أن الرسول ﷺ قال لا نورث ما تركنا صدقة قالوا: نعم، ثم أقبل على العباس وعلي فقال أنشدكما بالله الذي بإذنه تقوم السماء والأرض أتعلمون أن الرسول الله ﷺ قال لا نورث ما تركناه صدقة قالا نعم، فقال عمر إن الله عز وجل كان خصّ رسوله ﷺ بخاصة لم يخصص بها أحدا غيره قال "ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول"[1] ما أدري هل قرأ الآية التي قبلها أم لا، قال فقسم رسول الله ﷺ بينكم أموال بني النضير فوالله ما استأثر عليكم ولا أخذ دونكم حتى بقي هذا المال فكان رسول الله ﷺ يأخذ منه نفقة سنة ثم يجعل ما بقي أسوة المال، ثم قال: أنشدكم بالله الذي بإذنه تقوم السماء والأرض أتعلمون ذلك، قالوا نعم، ثم نشد عباسا وعليّا بمثل ما نشد به القوم، أتعلمان ذلك، قالا: نعم، قال: فلما توفي رسول الله ﷺ، قال أبو بكر انا وليّ رسول الله ﷺ، فجئتما تطلب ميراثك من ابن أخيك ويطلب هذا ميراث امرأته من أبيها، فقال أبوبكر قال رسول الله ﷺ ما نورث ما تركناه صدقة، فرئيتماه كاذبا آثما غادرا خائنا، والله يعلم إنه لصادق بار راشد تابع للحق، ثم توفي أبو بكر وأنا ولىّ رسول الله ﷺ وولىّ أبي بكر، فرئيتماني كاذبا آثما غادرا خائنا، والله يعلم

---

١ الآية رقم ٧، من سورة الحشر وتمامها كما يلى"ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب" والآية التى قبلها والتي شك فيها الراوي أقرأها عمر أم لا، هي قوله تعالى ﴿وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير﴾ سورة الحشر الآية رقم ٦.

أني لصادق بار راشد تابع للحق، فوليتها ثم جئتني أنت وهذا وأنتما جميع وأمركما واحد، فقلتما: ادفعها إلينا، فقلت: إن شئتم دفعتها إليكما على أن عليكما عهد الله أن تعملا فيها بالذي كان يعمل رسول الله ﷺ، فأخذتماها بذلك، قال: أكذلك؟ قالا: نعم، قال: ثم جئتماني لأقضي بينكما ولا والله لا أقضي بينكما بغير ذلك حتى تقوم الساعة فإن عجزتما عنها فرداها إليّ.[1]

وجاء في موطأ الإمام مالك "حدثني مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عائشة أم المؤمنين أن أزواج النبي ﷺ حين توفي رسول الله ﷺ أردن أن يبعثن عثمان بن عفان إلى أبي بكر الصديق فيسألنه ميراثهن من رسول الله ﷺ فقالت لهن عائشة أليس قد قال رسول الله ﷺ لا نورث ما تركناه فهو صدقة".[2]

ويلاحظ أن هذا الخلاف في تركة النبي دار بين فريقين، أحدهما الفريق الذي يمثله الخليفتان أبو بكر وعمر، والفريق الثاني ويمثله عدد من الصحابة منهم العباس وعلي وفاطمة وبقية نساء النبي ما عدا عائشة، بحيث طالبوا ميراثهم من النبي ﷺ، والفريق الأول تمسك بالحديث الذي يروى عن النبي بأنه قال: لا نورث، وما تركناه صدقة، بينما نجد الفريق الثاني ينقسم إلى مجموعتين حيال هذا الحديث، جماعة أرادوا مطالبة ميراثهم من النبي ﷺ، ولكنهم لما سمعوا هذا الحديث كفوا عن مطالبتهم لميراثهم من النبي، وهؤلاء هم نساء النبي ما عدا عائشة، أما الفريق الثاني ويمثله فاطمة ومعها علي والعباس فإنهم مع إقرارهم بصحة الحديث لم يرضوا ما قرره الخليفة أبو بكر من أن المال يبقى في بيت المال وأن آل محمد يحق لهم أن يأكلوا منه، أما أن

---

١ مسلم، الصحيح، كتاب الجهاد والسير، الحديث رقم ٣٣٠٢.

٢ مالك، الإمام، موطأ، كتاب الجامع، الحديث رقم ١٥٧٧.

يقسم على أنه ميراث النبي فذلك مالا يكون، ولما توفيت فاطمة، لم يبق هناك وجه لعلي لمطالبة المال، سوى أن يقول أنه يريد ميراث زوجته، أما العباس فقد استمر بمطالبته للمال، فذهبا هو وعلي إلى عمر ثانية، كما تخبرنا الأحاديث، ونجد هنا أن عليا ﵁ أصبح هدفا لهجوم الخليفة والعباس معا فهو يشار إليه في القصة بـــ"هذا" فعبارة العباس "اقض بيني وبين هذا الكاذب" وعبارة الخليفة عمر "ويطلب هذا ميراث امرأته من أبيها" وقوله "ثم جئتني أنت وهذا" لعل فيه شيء من الاستخفاف بعلى، ولا نجد في القصة كلاما لعلي، فقد لازم السكوت، ولعل ذلك يرجع إلى أمور منها أن عليّا لم يكن ممن كان لهم حق في الميراث وإنما جاء يطلب ميراث زوجته من أبيها، وثانيا أنه كان شابا صغير السن بالنسبة إلى هذين الشيخين، أضف إلى ذلك أن أحدهما خليفة المسلمين والثاني عمه، وكنا نود أن نسمع وجهة نظر علي والعباس في هذه الحكاية، فأمرهما في الحقيقة عجيب، فمع اقرارهم أن ما تركة النبي صدقة وأنه لا يورث كسائر المسلمين، فإنهما مازالا متمسكين بمطالبة المال، وليس هناك أي تفسير لذلك سوى أن نقول ربما كانا يعتقدان أن ما تركه النبي ﷺ وإن لم يكن إرثا إلا أنه صدقة، وإذا كان كذلك فهما أحق الناس في توزيع هذه الصدقة بوصفهما أقرب أقارب النبي ﷺ، وكلام عليّ مع الخليفة أبو بكر يدل على ذلك، وكذلك خلافهما مع الخليفتين لم يكن في الحقيقة فيما إذا كان المال ميراثا أو صدقة، فهما يسلمان كون المال صدقة ويقران بصحة الحديث، ولكن كانت لهما وجهة نظر أخرى في توزيع المال وفي المجالات التي ينبغي أن تصرف فيه، ولذلك نجدهما قد اختلفا بعد أن سلَّم الخليفة المال إليهما، وليس ذلك إلا أنه اشترط عليهما بأن يعملا فيه بما كان رسول الله ﷺ يعمل فيه.

الفصل الرابع عشر

أثر الخلافات المالية في العقيدة والعقلانية

الفصل الرابع عشر

أثر الخلافات المالية في العقيدة والعقلانية

إذاً كان لعلي والعباس، كما مر بنا، وجهة نظر في توزيع أموال الدولة، وقد تطورت وجهة نظر هذين الرجلين في توزيع المال وخاصة نظرية الإمام علي بعد وفاة عمر وتولى الخلافة عثمان بن عفان الذي في زمنه كثرت الفتوح وامتلأ بيت المال[1]، وكان الخليفة رجلا كريما فوصل أقاربه من بني أمية واقتطع لهم الضياع وأجزل عطاءه عليهم فيقال أنه "أعطى مروان بن الحكم خمس غنائم إفريقية له وقد بلغت مائتي الف دينار"[2]، وكان توزيعه لأموال الدولة واحدا من أهم الأمور التي نقم الناس عليه بالإضافة إلى أمور سياسية وقبلية أخرى، ويدلنا على ذلك دفاعه عن نفسه عندما جاء الناس إليه وبعثوا له عليا ليكلمه في هذا الشأن فقال" قد علمت والله ليقولن الذي قلت، أما والله لو كنت مكاني ما عنفتك ولا أسلمتك، ولا عبت عليك، ولا جئت منكرا أن وصلت رحما وسددت خلة، وآويت ضائعا، ووليت شبيها بمن كان عمر يولى..الخ"[3]، فواضح إذا أن الخلاف كان في أمور إدارية واقتصادية، ولم يكن أحد من خصوم عثمان يزعم أنه ليس كفأ للخلافة وأنه ينبغي أن يعزل، ولما قتل عثمان وهاجت الفتنة، ابتدأ القاتلون بنهب أموال الدولة مما يدل على أن الخلاف كان في توزيعها ولذلك نجد عائشة أم المؤمنين تتهمهم بأنهم "قتلوا

---

١ الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٢٤.

٢ الشهرستاني، المصدر السابق، ج١، ص٢٥.

٣ انظر الكلام بتمامه هامش كتاب مقالات الإسلاميين للأشعري، بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ص٥٣.

النفس الحرام واستحلوا البلد الحرام والشهر الحرام وأخذوا المال الحرام"[1]، واستمرت الفتن وصارت الحرب بين أنصار علي ومعاوية، ومن هنا بدأت لعبة المال من جديد، فقد كان معاوية يستميل رؤس القبائل والعشائر وكل من يخاف مخالفتهم له عن طريق إعطائهم الأموال الكثيرة من خزينة الدولة وأحيانا وعدهم أنه سوف يسلم إليهم مناصب رفيعة في الدولة إذا انتصر في حربه مع علي، فنجد مثلا أنه وعد عمرو بن العاص تسلم مصر إليه إذا خلص الأمر له، وهكذا كانت وجهة نظر الأمويين في توزيع المال أن المال "مال الله" وأن الخليفة يحق له أن يتصرف فيه كيف شاء، وهذا خلاف ما كان يعتقده علي بن أبي طالب وانصاره، فقد قيل لعلي "يا أمير المؤمنين أعط هذه الأموال - أي أموال الدولة - وفضِّل هؤلاء الأشراف - من العرب، وقريش علي الموالي والعجم، واستمل من تخاف خلافه من الناس - وإنما قالوا له ذلك لما كان معاوية يصنع في المال، فقال لهم: أتأمرونني أن أطلب النصر بالجور"[2]، ونجد آراء شبيهة لآراء الإمام علي لدى كل من أبي ذر الغفاري وأبو موسى الأشعري والحسن البصري ومعبد الجهني، وغيلان الدمشقي وغيرهم، فيروى أن أبا ذر كان ينادي بنظرية كان مفادها "أن المال مال المسلمين"[3]، وكذلك نجد أبا موسى الأشعري يمدح أولئك الذين اعتزلوا الحرب الدائرة بين الفريقين بأن بطونهم خفت من أكل أموال المسلمين[4]، ونجد الحسن البصري يمدح عليا بأنه لم يكن سروقا لمال الله[5]، وتذكر كتب التاريخ أن معبد الجهني وعطاء بن

---

١ المصدر السابق، ص٥٦.

٢ أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ج١، ص٢٢، نقلا عن شرح نهج البلاغة.

٣ الطبري، تاريخ الطبري، ج٥، ص٦٦.

٤ الدينوري، الأخبار الطوال، ص٣٠١.

٥ الجاحظ، البيان والتبيين، ج٢ص٨٨، يعني المال الموجود في بيت المال.

يسار لقيا الحسن البصري في البصرة وسألا عن هؤلاء الملوك الذين يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويدعون بأن أعمالهم هذه تجري على قدر الله، فأجاب الحسن البصري "كذب أعداء الله".[1]

ونجد صدى لهذه النظرية في توزيع الأموال لدى غيلان الدمشقي وهو موظف سابق في المالية في الدولة الأموية وشخص آخر يدعى عمر المقصوص كان معلما لمعاوية الثاني، وكلاهما أخذ هذه النظرية عن معبد الجهني الذي أخذ بدوره عن أبي ذر الغفاري، وكان الخليفة عثمان نفاه إلى الربذة، بعد أن شخصه إليه معاوية من الشام، ومنعه الذهاب إلى مكة والبقاء في المدينة، وذلك بسبب الانتقادات التي كان يوجهها إلى تصرفات الولاة في شؤون الإدارة وتوزيع الأموال، و لم تقف الخلافات حول الإرث وتوزيع الأموال عند هذا الحد، بل نراها تتحول إلى مواقف سياسية، فانتقل الخلاف في ميراث الأموال التي تركها النبي إلى خلاف في ميراث الإمامة من النبي، فاختلفوا في ذلك فذهب الشيعة إلى أن العلويين هم أصحاب هذا الحق، وذهب الراوندية إلى أن العباس هو الوارث الحقيقي للإمامة، وجاء العباسيون فتبنوا هذا الرأي، وادعوا حق جدهم في الميراث وطالبوا الخلافة لأنفسهم، ويقول مروان بن أبي حفص الشاعر العباسي في ذلك:

أنى يكون وليس ذاك بكائن ... لبني البنات وراثة الأعمام؟

جمع الكنوز استعدادا للنزاعات السياسية الكبرى

ولما تولى الخلافة عثمان بن عفان بدأ معظم الصحابة بجمع الاموال واكتنازها وقد ذكر المسعودي بعض من جمع ثروات كثيرة من أصحاب

---

١ طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج٢ص٣٣.

النبي في عصر عثمان، فبلغت أموال عثمان يوم قتل خمسون مائة ألف دينار وألف ألف درهم، وقيمة ضياعه مائة ألف دينار وخلف خيلا كثيرا وإبلا، ومن هؤلاء أيضا الزبير بن العوام الذي بنى داره في البصرة، وقد ذكر المسعودي أنها كانت معروفة إلى أيامه ينـــزل فيها التجار وأرباب الأموال، وكذلك ابتنى دورا في الكوفة والاسكندرية ومصر وبلغ ماله بعد وفاته خمسين ألف دينار وخلف ألف فرس وألف عبد وأمة، ومنهم طلحة بن عبيد الله التميمي، ابتنى داره بالكوفة وقد كانت مشهورة به إلى أيام المسعودي، وكانت غلته من العراق كل يوم ألف دينار وكانت له دار بالمدينة بناها بالآجر والجص والساج.

ومنهم أيضا عبد الرحمن بن عوف الذي كان له مائة فرس وألف بعير وعشرة آلاف شاة من الغنم، ويقول المسعودي أن ربع ثمن ماله بلغ أربعة وثمانين ألفا أي ما يبلغ بـــ(مليونين وستمائة وثمانية وثمانون ألف)، ومنهم سعد بن أبي وقاص الذي ابتنى داره بالعقيق ورفع سمكها ووسع فضاءها وجعل أعلاها شرفات. ومنهم زيد بن ثابت الذي يقال أنه خلف لما مات من الذهب والفضة ما كان يكسر بالفؤوس وذلك غير ما خلف من الأموال والضياع التي بلغت قيمتها مائة ألف دينار. ومنهم المقداد الذي ابتنى داره بالمدينة وجعلها مجصصة الظاهر والباطن، ومات يعلى بن منية وخلف خمسمائة ألف دينار وديونا على الناس وعقارات وغير ذلك من التركة ما قيمته ثلاثمائة ألف دينار.[١]

وإذا كان هذا أمر صحابة النبي الذين عرفوا بالتقشف والبعد عن اكتناز الأموال فما ظنك بولاة عثمان الذين لم يكن معظمهم يتورعون من

---

١ المسعودي، السابق، ج١، ص٦٢٤ - ٦٢٥.

امتلاك أموال الرعية، وكتب سعيد بن العاص إلى الخليفة عثمان وكان واليا في الكوفة واستبد كل أموال أهلها كتب إليه يقول "إنما هذا السواد قطين لقريش"[1]، وكذلك فعل عماله في البصرة واليمن والشام ومصر وغيرها فجمعوا الأموال، فلما قتل الخليفة وهاجت الفتنة، وبايع الناس عليّا انتزع أملاكا كان عثمان أقطعها لبعض من كان يواليه وقسم ما كان في بيت المال على الناس بدون أن يفضل أحدا على أحد، فلما علم العثمانية وهم أنصار الخليفة عثمان ذلك، جمعوا ما كان لديهم من الأموال وما كان في بيوت الأموال في الامصار التي كانوا عاملين عليها، فسار عبد الله بن عامر وإلي عثمان في البصرة إلى مكة وكذلك فعل يعلى بن منبه عامل عثمان في اليمن، فالتقيا بعائشة وطلحة والزبير ومروان بن الحكم وآخرين من بني أمية في مكة فأغروهم بالذهاب إلى العراق وشجعوهم بمطالبة دم الخليفة المقتول، وذلك أن أغدقا عليهم أموالا كثيرة مما حملوا معهم من اليمن والبصرة فأعطى ابن منبه "عائشة وطلحة والزبير أربعمائة ألف درهم وكراعا وسلاحا وبعث إلى عائشة بالجمل المسمى عسكرا وكان شراؤه باليمن مائتي دينار.. ودفع لهم ابن عامر ألف ألف درهم وجهز لهم مائة من الإبل"[2]، ولما وصلوا البصرة و لم يجدوا الإمام عليا أرادوا نهب بيت المال فلم يقدروا على ذلك، وقدم علي إلى البصرة وانتهت القصة بحرب الجمل، وعودة عائشة إلى مكة.

ولما باءت سياسة المال من قبل العثمانية في العراق بالفشل، انتقل بعضهم إلى الشام، وبقي بعضهم في العراق وتظاهروا بموالاة علي، فأشار

---

١ المسعودي، السابق، ج١، ص٦٢٧.

٢ المسعودي، السابق، ج١، ص٦٤٧.

المغيرة بن شعبة[1] إلى علي أن يبقي ولاة عثمان في أماكنهم، فلم يقبل علي ذلك، فنصحه أن يبقي معاوية في الشام، فلم يقبل ذلك منه أيضا.

فلما علمت العثمانية أن لا فائدة ترجى من عليّ وأنه عازم على خلعهم من مناصبهم جميعا بما فيهم معاوية، جمعوا ما كان لديهم من الأموال وانتقلوا إلى الشام وفرقوا الأموال على من كان في الشام ليضمنوا ولاءهم، وكان معاوية كبير العثمانية في هذه السياسية المالية إلى أن انتهى الأمر بحرب صفين وإلى التحكيم، ثم ظهور الخوارج، بل إن سبب نشأة هذه الفرقة وأهم عامل من عوامل ظهورها كان اقتصاديا، وذلك أن معظم الخوارج كانوا من العرب الأقحاح الذين كانوا يعيشون حياة فيها خشونة فلما أسلموا لم تتغير حالتهم المادية كثيرا، ولما رأوا تصرف الأمويين في أموال المسلمين وجورهم وظلمهم، أثّر ذلك في تفكيرهم تأثيرا بالغا، ولذلك نجدهم أجمعوا على نهب أموال المخالفين وسلب ممتلكاتهم وسبي نسائهم وأطفالهم، ومن لم يقل ذلك منهم أباح نهب بيت المال وممتلكات الدولة بل ومال السلطان كالصفرية[2].

ويروى أن عبيدة بن الهلال اليشكري الخارجي تواقف يوما أبو حرابة التميمي من جيش الأمويين، فقال عبيدة: يا أبا حرابة إني سائلك عن أشياء، أفتصدقني في الجواب عنها؟ قال نعم. إن ضمنت لى مثل ذلك. قال قد فعلت. قال: قل، فسل عما بدا لك. قال: فما تقولون في أئمتكم؟ قال: يبيحون الدم الحرام. قال: ويحك فكيف فعلهم في المال؟ قال: يجنونه من غير حله، وينفقونه

---

١ ذكر ابن الأثير ج٣، ص١٩٨، أن مغيرة بن شعبة وإلى معاوية في الكوفة كان أول من أشار على معاوية أن يأخذ البيعة لابنه يزيد من بعده، ليجعل الخلافة وراثية.

٢ أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٧٦.

في غير وجهه.. قال: فكيف فعلهم في اليتيم؟ قال: يظلمونه في ماله ويمنعونه حقه. قال: ويحك يا أبا حرابة أمثل هؤلاء تتبع؟[1]

فانظر كيف كانت أفكار هذا الرجل - وهو زعيم من زعماء الخوارج - تدور حول المال وكيفية توزيعه وجنيه وإنفاقه، وأنه استغرب كيف يتبع عاقل اميرا أو إماما يفعل في المال كتلك الأفعال التى وصفها أبوحرابة.

وهكذا نشأت الخلافات السياسية بتأثير من الخلافات المالية، وظهرت بأسلوب منهجيى مختلف تماما عما كان عليه الأولون، فقد كانت الخلافات السياسية بين علي وعثمان ثم بينه وبين معاوية خلافا في من يصلح للإمامة ومن هو أولى لها، ولم يكن هناك بحث منهجي وأدلة علمية تعتمد عليه نظرية سياسية، صحيح أننا نجد غالبا أن الإمام عليا لم يكن يعتقد أن خصومه يستحقون أن يكونوا أئمة أو يتولوا الخلافة وعلل ذلك بأن اتهمهم بقلة الدين والورع، وذلك أثناء حرب صفين بعد أن رفع جنود معاوية المصاحف على أسنة الرماح والسيوف اختلف أصحاب علي في ما إذا كان عليهم الاستمرار في الحرب أم التوقف عنها، وكان الإمام علي ممن يرى أن لا يوقف الحرب، وذلك أن قال لأصحابه "ويحكم، إنهم ما رفعوها، لأنكم تعلمونها ولا يعلمون بها، وما رفعوها لكم إلا خدعة ودهاء ومكيدة.. ويحكم إنما قاتلتهم ليدينوا بحكم الكتاب، فقد عصوا الله فيما أمرهم به، ونبذوا كتابه، فامضوا على حقكم وقصدكم، وخذوا في قتال عدوكم، فإن معاوية وابن العاص وابن أبي معيط وحبيب بن مسلمة وابن النابغة وعددا غير هؤلاء ليسوا بأصحاب دين

---

١ أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٧١.

ولا قرآن، وأنا أعرف بهم منكم، صحبتهم أطفالا ورجالا، فهم شر أطفال ورجال".[1]

فهو يرى أن لا دين لهؤلاء الذين يحاربونه، ولكن هذا لا يعني أنه يعتقد بكفرهم وإنما قصد ذلك بأنهم متراخين عن متابعة الكتاب وتطبيق ما هو موجود في القرآن من الأحكام، ولذلك رفض أن يولي أحدا منهم على عمل إذا استتب له الأمر، وعلى كل، فإن الخلاف السياسي في تلك الفترة لم يكن مبنيا على نظريات علمية ولا مدعما بآراء فكرية وإنما كان الناس يرون أن أحد الفريقين أولى بالخلافة من الآخر، وكانت العناصر الأساسية التي لعبت دورا هاما في إشعال هذا النوع من الخلاف السياسي أولا الخلافات في توزيع الأموال، وثانيا التعصبات القبلية، فكان العامل الأول فعالا ومؤثرا في الموالي، بينما كان العامل الثاني مؤثرا تأثيرا بالغا في العرب، وعلى كل فإن ما يميز هذه المرحلة من غيرها هو أنه كان الخلاف عمليا، حتى وصل الأمر إلى التحكيم، وظهرت بعض النظريات السياسية وإن لم يكن هناك حزب معين يتبناها، ومن هذه النظريات السياسية، خلع ولاة الخليفة كما حدث للوليد بن عقبة وإلي الكوفة، وكذلك سعيد بن العاص الذى خلفه في الولاية، فاضطر الخليفة عثمان أن يولي على أهل الكوفة أبو موسى الأشعري، وكان هذا الأخير في البصرة فثار الناس عليه فعزله الخليفة وولى مكانه عبد الله بن عامر، وكذلك جاءت وفود من مصر تطالب عزل واليها عبد الله بن سعد بن أبي السرح، وكانت وراء هذه المطالبات فكرة تذهب إلى وجوب عزل الوالي إذا لم ترض الرعية عن

---

١ المسعودي، السابق، ج١، ص ٦٧٧.

سياسته، وتطورت هذه الفكرة إلى مطالبة عزل الخليفة ذاته[1]، ومن هنا تبدأ الخلافات السياسية المدعمة بأدلة شرعية وآراء فكرية، وذلك يبدأ بظهور الخوارج وقولهم بالتحكيم.

---

١ الريس، محمد ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٥٣، يحسن بنا أن نشير إلى أن فكرة عزل الولاة إذا لم يرض عنهم المحكومون لم توجد فقط في عصر الخليفة عثمان بل عرف في عهد عمر وكان يعزل كل وال اشتكى منه المحكومون (انظر أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٨٠).

الفصل الخامس عشر

سياسة الأمويين في المال

الفصل الخامس عشر

سياسة الأمويين في المال

لما توفي الإمام على بن أبي طالب أصبح النـــزاع في الخلافة بين معاوية والحسن بن على، وكان معاوية بن أبي سفيان قد نهج طريقين للحصول على الخلافة في زمن على: الأول منهما التمسك بمطالبة دم الخليفة المقتول والثاني كسب موالاة القبائل الشامية وغيرهم ممن كانوا متعاطفين مع الإمام عثمان عن طريق توزيع الأموال عليهم.

ولما توفي الإمام على بدأ معاوية بإتباع سياسة جديدة وهي استمالة الخصوم واغرائهم بمبالغ مالية كبيرة، وتظهر هذه السياسة المالية لأول مرة في خطاب أرسلها معاوية إلى حسن بن على جاء فيه "..فادخل في طاعتي ولك الأمر من بعدي، ولك ما في بيت مال العراق من مال بالغا ما بلغ تحمله إلى حيث أحببت، ولك خراج أي كسور العراق شئت معونة لك على نفقتك يجبيها لك أمينك ويحملها إليك في كل سنة"[1]، ولكن الحسن كان كأبيه لم يكن يهتم كثيرا بهذه العروض المالية، فرفضها وكتب إلى معاوية يبين له أن الإمامة ميراث جده وأنه أحق وأولى من غيره لأنه هو الوريث الشرعي لها، حسب ما يراه، فلما تأكد معاوية من أن الحسن عازم على محاربته كتب إلى زعماء القبائل وقواد جيش الحسن بن على يغريهم بالانضمام إليه ويعرض عليهم جوائز مالية خيالية، فمن ذلك كتابه إلى عبيد الله بن عباس وهو أحد كبار قواد جيش الحسن، كتب إليه يقول "إن الحسن قد راسلني في الصلح،

---

١ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج٤ص٦٩٩.

وهو مسلم الأمر إلى، فإن دخلت في طاعتى الآن كنت متبوعا والا دخلت وأنت تابع، ولك إن جئتني الآن، أن أعطيك ألف ألف درهم يعجل لك في هذا الوقت النصف، وإذا دخلت الكوفة النصف الآخر"[1]، ومن جهة أخرى، كتب معاوية إلى زعماء قبائل الشام ليؤكد لهم أن النصر قريب ويطلب منهم تأييدهم له، فكتب يقول "وقد جاءتنا كتب أشرافهم وقادتهم يلتمسون الأمان لأنفسهم وعشائرهم. فاقبلوا إلى حين يأتيكم كتابي هذا بجندكم وجهدكم وحسن عدتكم، فقد أصبتم - بحمد الله، الثأر وبلغتم الأمل وأهلك الله البغي والعدوان".[2]

وقد استطاع معاوية أن يستميل رؤوس القبائل وزعماء العشائر وبعض قادة جيش الحسن عن طريق هذه العروض المالية التى عرضها لهم، ولكن بعض قواد جيش الحسن استمر في معارضته لمعاوية حتى بعد تسليم الحسن الأمر لمعاوية، وممن أشهر معارضته لمعاوية من قواد الجيش زياد بن ابيه وقيس بن سعد، فقد كتب الأخير لمعاوية قائلا "لا والله لا تلقاني ابدا إلا وبيني وبينك الرمح"[3] ولكن معاوية استمر في أسلوبه المهادن فكتب إلى قيس رسالة يدعوه إلي الدخول في طاعته، وأرسل مع هذه الرسالة سجلا قد ختم أسفله ومعه "أكتب في هذا السجل ما شئت فهو لك"[4] وكذلك فعل مع زياد، ولم تتوقف سياسة المال عند معاوية إلى هذا الحد، بل جعل مائة ألف درهم لجعدة بنت الأشعث في مقابل قتلها للحسن بن علي عن طريق دس السم في

---

١ الاصفهاني، أبو الفرج، مقاتل الطالبين، ص٦٥.

٢ الاصفهاني، أبو الفرج، السابق، ص٦٠.

٣ حمادة، محمد ماهر، الوثائق السياسية، ص٦٧.

٤ الطبري، تاريخ الطبيرى، ج٤، ص١٢٥.

طعامه[1]، وكان معاوية يأمر ولاته أن يجمعوا له النفيس من المغنم إذا فتحوا بلدا من البلدان وأن لا يفرقوا الذهب والفضة على الفاتحين، وقد كتب زياد بن ابيه مرة إلى الحكم بن عمرو الذي كان قد تولى قيادة الجيش في خراسان، كتب إليه يقول "إن أمير المؤمنين معاوية كتب إلي يأمرني أن أصطفي له كل صفراء وبيضاء، فإذا أتاك كتابي هذا فانظر ما كان من ذهب وفضة فلا تقسمه واقسم ما سوى ذلك".[2]

هذه هي سياسة معاوية في العراقيين وهي كما اتضح لنا فيما سبق مبنية على الإغراء بالمال، وقد تبين نجوع هذه السياسة فقد ظهرت ثمارها في الشيعة والخوارج معا، وقد استطاع معاوية أن ينجو من شر الخوارج والشيعة عن طريق صرف الأموال الكثيرة لرؤوسهم ولمحاربيهم، بل كانوا يولونهم على بعض المناصب الادارية ويجعلون لهم رواتب عالية ليلزموهم الطاعة[3] وكان بعض زعماء الشيعة لا يتعرضون بسوء على الدولة الأموية، ولم يكن ذلك لخوفهم من سطوتهم بل كان بينهم وبين معاوية صلحا غير معلن عنه، ومع أن معاوية دأب دائما يذكرهم فضله على غيره ممن نازعوه في الإمارة، حتى قال لهم مرة "لو أن الناس كلهم ولد أبي سفيان لكانوا حلماء عقلاء"[4] مع كل ذلك كان يحسن إليهم ويستمع لهم ويحاورهم ويناقشهم.[5]

أما سياسته في الحجاز فلم تكن تختلف كثيرا عن سياسته في العراق،

---

١ المسعودي، مروج الذهب، ج٣، ص٦.

٢ الجاحظ، البيان والتبيين، ج٢، ص٢٩٦.

٣ أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٦٣، نقلا عن الكامل للمبرد.

٤ ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٣ ص٢٦٦.

٥ ابن عبد ربه، السابق، ج٣، ص٢٦٧.

فقد أغرق على من بقي من المهاجرين والأنصار بالمال حتى نشأ بالحجاز جيل من الشعراء الغزليين والمغنين والمخنثين وذلك من كثرة الترف.[1]

وقد فعل معاوية ذلك مع أهل الحجاز ليسلم من معارضتهم له أولا وليكسب تأييدهم ثانيا، وقد استطاع أن يحقق الهدف الأول أما الثاني وهو كسب تأييدهم فلم يكن تحقيقه بالأمر الهين.

كانت سياسة معاوية الاقتصادية مع خصومه كما مر بنا سياسة يغلب عليها طابع الجود والكرم وسماحة النفس وبذل الأعطيات لكل من يخاف معارضته، أما أنصاره فقد كانوا يتمتعون بامتيازات خاصة بهم، ليس فقط في العطاء بل وحتى في تطبيق الحدود، ومثال ذلك، أنه لما توفي أبو هريرة، وهو معروف بتأييده للدولة الأموية، كتب معاوية إلى واليه على المدينة الوليد بن عتبة، يقول "أنظر من ترك فادفع إلى ورثته عشرة آلاف درهم، وأحسن جوارهم، وافعل إليهم معروفا فإنه كان ممن نصر عثمان وكان معه في الدار فرحمه الله".[2]

أما إذا كان الشخص من أنصاره الموالين له والمؤيدين لسياسته لم يكتف بالإحسان إليه بل كان يقربهم ويدافع عنهم، وأفضل مثال لذلك قصة الشاعر عبد الرحمن بن سيحان[3] الذي شرب فسكر، وكان حلفه مع حرب، فسلمه مروان بن الحكم إلى العسس فأتى به إلى الوليد بن عتبة، فأمر به فضرب ثمانين سوطا فارتحل عبد الرحمن بن سيحان إلى معاوية يشكو له فعل الوليد، فلما سمع معاوية القصة غضب، وكتب إلى الوليد: بسم الله الرحمن الرحيم.

---

١ حمادة، محمد ماهر، الوثائق السياسية، ص٢٤.

٢ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٤ ص٣٤٠، وابن كثير، البداية والنهاية، ج٨ ص١١٥.

٣ الاصفهاني، أبو الفرج، الاغاني، ج٢ ص٨٣.

من عبد الله معاوية أمير المؤمنين إلى الوليد بن عتبة. أما بعد: فالعجب لضربك ابن سيحان فيما تشرب منه ما زدت على أن عرفت أهل المدينة ما كنت تشربه مما حرم عليك. فإذا جاءك كتابي هذا فابطل الحد عن ابن سيحان وطف به في حلق المسجد واخبرهم أن صاحب شرطك تعدى عليه وظلمه، وأن أمير المؤمنين قد أبطل ذلك عنه. أليس ابن سيحان الذي يقول:

وإني امرؤ أنمى إلى أفضل الورى	عديدا إذا أرفضت عصا المتحلف
إلى نفــــر من عبد شمس كأهم	هضاب أجأ أركانها لم تقصف
ميامين يرضون الكفاية إن كفوا	ويكفـــون ما ولوا بغير تكلف
غطارفة ساسوا البلاد فأحسنوا	سياســـتها حـــتى أقرت لمردف
فمن يك منهم موسرا يغشى فضله	ومـــن يك منهم معسرا يتعفف
وإن تبسط النعمى لهم يبسطوا بها	أكفـــا سباطا نفعها غير مقرف
وإن تزو عنهم لا يضجوا وتلقهم	قليلي التشكي عندها والتكلف
إذا انصرفوا للحق يوما تصرفوا	إذا الجاهـــل الحيران لم يتصرف
سمـــوا فعلـــوا فوق البرية كلها	ببنيان عال من منيف ومشرف

أسرف معاوية في سياسة المال حتى نفذت خزائن الشام، فكتب مرة إلى واليه في مصر عمرو بين العاص يطلب منه المساعدة بخراج مصر فقال "أما بعد: فإن سؤال أهل الحجاز وزوار أهل العراق قد كثروا علي وليس عندى فضل من أعطيات الحجاز فأعني بخراج مصر هذه السنة".[1]

هذه هي سياسة الإغراء التي اعتمد عليها معاوية ليبعد خصومه عن الخلافة سواء أكانوا عراقيين أم حجازيين، وسواء أكانوا من ذرية على أم من المهاجرين والأنصار، وقد استطاع معاوية بفضل دهائه وحسن سياسته أن

---

١ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج٣، ص٤٠٧.

يستخدم هذه الأموال التي كانت في بيت مال المسلمين، فالمال "مال الله" والخليفة "خليفة الله في الأرض"[1] وهكذا يصح له أن يتصرف في هذا المال كيف شاء، ولكن هذه النظرة التي كان يتبناها معاوية خاصة والأمويون عامة لقيت معارضة من قبل المسلمين وخاصة ولاة معاوية نفسه، فقد أرسل معاوية إلى عمرو بن العاص يسأله أن يعين عليه من خراج مصر كما ذكرنا آنفا، فرد عمرو عليه بالرفض بل اتهمه بالشح، وكتب إليه[2]:

معاوي إن تدركك نفس شحيحة فما مصر إلا كالهباءة في الترب
وما نلتها عفوا ولكن شرطتها وقد دارت الحرب العوان على قطب
ولولا دفاعى الأشعري ورهطه لألفيــتها ترغو كراغية الشعب

ثم كتب في ظهر الكتاب:

معــاوي حظــى لا تغفل وعــن سنن الحق لا تعدل
اتــني مخــادعتي الأشعري ومــا كان في دومة الجندل
ألــين فــيطمع في غــرتي وسهمي قد خاض في المقتل
فألمظـــه عســـلا بـــاردا وأخــبأ مــن تحته حنظلي
وأعليــته المنــبر المشــمخر كــرجع الحسام إلى المفصل
فاضــحى لصاحبه خالصا كخلــع النعال من الأرجل
وأثبــتها فــيك مــوروثة ثــبوت الخــواتم في الأنمل

---

١ استخدم الأمويون مصطلح "أمير المؤمنين" و"خليفة الله" و لم يستخدموا مصلح "خليفة رسول الله" وذلك بسبب الخصومة التي كانت بينهم وبين العلويين في الخلافة، فالخلافة خلافة الله وأحق الناس إليها أقدرهم على رعاية شؤون العباد وسياستها وهذه هي الفكرة التي عبر عنها معاوية في حواره مع الحسن بن على في شأن في من أحق للخلافة، ففي نظر الأمويين الخليفة خليفة الله والمال مال الله، بينما كان العلويون يرون أن الخليفة خليفة رسول الله والمال مال المسلمين.

٢ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج٣، ص٤٠٧، وانظر حمادة، محمد ماهر، الوثائق السياسية، ص١٦٣.

وهـــبت لغيرى وزن الجبال وأعطيـــتني زنـــة الخـــردل

ومـــا دام عـــثمان منج لنا فلـــيس عن الحق من مزحل

وكذلك رفض الحكم بن عمرو أن يرسل الأموال التي اغتنموها من خراسان وخاصة الذهب والفضة إلى أمير المؤمنين معاوية وأن لا يوزعها بين المجاهدين.

وحدث مرة أن حمل مال من اليمن إلى معاوية فوثب به الحسين بن على فقسمه في أهل بيته ومواليه وكتب إلى معاوية: "من الحسين بن على إلى معاوية بن أبي سفيان. أما بعد: فإن عيرا مرت بنا من اليمن تحمل مالا وحللا وعنبرا وطيبا إليك لتودعها خزائن دمشق وتعل بها بعل النهل بني ابيك، واني احتجت إليها فأخذتها والسلام".[1]

إن هذه الحوادث وما شابهها تدل دلالة واضحة على غضب عامة المسلمين على سياسة معاوية في المال، وقد تابع بنو أمية هذه السياسة وحاولوا شراء ودّ كل من يخالفهم أو يعاديهم إن لم يستطيعوا تصفيته بحد السيف، كأن يكون المعارض شخصا له أهمية كبيرة في المجال السياسي، وقد طلب عبد الملك بن مروان مرة من محمد بن الحنفية أن يبايعه، وعرض له مقابل ذلك أموالا كثيرة فكتب إليه يقول:"فإن بايعتني فخذ السفن التى قدمت علينا من القلزم، وهي مائة مركب فهي لك وما فيها، ولك ألفا ألف درهم أعجل لك منها خمسمائة ألف، وألف ألف، وخمسمائة ألف آتيتك مع ما أردت من فريضة لك ولولدك ولقرابتك ومواليك ومن معك".[2]

---

١ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج٥، ص٤٧١، وانظر حماده، محمد، الوثائق السياسية، ص١٥٣.

٢ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٥، ص١٠٧.

الفصل السادس عشر

العقيدة في مواجهة
الخلافات السياسية

الفصل السادس عشر

العقيدة في مواجهة الخلافات السياسية

يود بعض الدارسين أن يفرقوا بين نوعين من الخلافات، وهما ما يسمونه خلافات عملية وأخرى علمية، ويعنون بالنوع الأول الخلافات السياسية بينما يعنون بالنوع الثاني بالخلافات العقيدية،[1] وأغلب الظن أن الهدف من وراء ذلك هو الوصول إلى قاعدة عامة طالما رددها المؤرخون ودارسوا تاريخ الفرق الإسلامية ومفادها أن المسلمين اختلفوا في العمليات ولم يختلفوا في المعتقدات، فمن نظر في ما كتبه المؤرخون لعقائد فرق المسلمين كالبغدادي والشهرستاني والأشعري وغيرهم تجدهم يثبتون هذه القاعدة وهي أن المسلمين كلهم اجمعوا على الأصول ولم يختلفوا فيها، ولكن تجدهم بعد ذلك يخرجون من حظيرة الإسلام بعض الفرق ويعتبرونهم فرقا خرجت من دائرة الإسلام، وهذا في الحقيقة تناقض منهم وذلك أن الذين يخرجونهم من جماعة المسلمين هم فرقة كانت مسلمة فخالفت بقية المسلمين في أصل من أصول الدين، وبذلك صح خروجها من الإسلام[2]، فإذا لم يكن هناك خلاف في الاصول فلا وجه لإخراج هذه الفرق من الجماعة المسلمة، ثم إننا نجد في تاريخ الفكر الإسلامي من ذهب إلى القول بقدم العالم وأنكر النبوات وإعجاز القرآن وغير ذلك، فكيف

---

١ انظر على سبيل المثال أبو زهر، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص١٦، بحيث يفرق بين هذين النوعين من الخلافات.

٢ انظر على سبيل المثال البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢٧٧ وما بعدها، حيث يذكر بعض الفرق الخارجة عن الإسلام، مثل الحمارية من القدرية والميمونية واليزيدية من الخوارج وغيرهم.

يصح القول بأن المسلمين لم يختلفوا في الأصول؟

وإذا رجعنا إلى المسألة السابقة وهي التفريق بين الخلافات العملية والخلافات النظرية أو العلمية، فنحن لا نرى مسوغا لهذا التفريق، وذلك أن من الصعب التفريق بين هذه الخلافات التي وجدت في العالم الإسلامي وهي خلافات في أمور مالية وسياسية وعقيدية وكلها متداخلة بعضها نتج عن بعض، وبعضها كان سببا للبعض الآخر، كما أن هناك صلة وثيقة بين نشوء الأفكار والنظريات وبين الواقع الذي يعيش فيه الإنسان، وتختلف طبيعة العلاقة فيما بين نشأة الأفكار وبين الواقع وأحداثه، فتظهر أحيانا الأفكار وكأنها نتيجة للأحداث، وتظهر هذه الأخيرة أحيانا وكأنها ثمار لأفكار طالما قبعت في الأذهان إلى أن توفرت لها شروطها التي أخرجتها إلى الواقع.

١. نشأة الخلافات السياسية

إذا بدأت الخلافات السياسية في عهد أبي بكر وربما كان أول خلاف في أمور السياسة بين المسلمين ما جرى بينه وبين على بن أبي طالب وسعد بن عبادة، لما بايعه الناس ليكون خليفة للمسلمين، ويدفعنا إلى هذا الافتراض ما قاله على لأبي بكر بعد أن بايعه الناس.

فقد ذكر المسعودي أنه "لما بويع أبو بكر يوم السقيفة وجددت البيعة له يوم الثلاثاء على العامة خرج علي فقال: أفسدت علينا أمورنا، ولم تستشر، ولم ترع لنا حقا. فقال أبو بكر: بلى ولكنني خشيت الفتنة"[١]، وخرج سعد بن عُبادة الخزرجي إلى الشام ولم يبايع أبا بكر حتى قتل في الشام سنة خمس عشرة، ويقول أبو بكر بصدد هذا الخلاف السياسي: "وددت أن أسأل

١ المسعودي، مروج الذهب، ج١، ص٥٩٤.

رسول الله ﷺ في مَن هذا الأمر - يعني الإمامة - فلا ينازع الأمر أهله، ووددت أني سألته عن ميراث العمة وبنت الأخ فإن بنفسي منهما حاجة، ووددت أني سألته هل للانصار في هذا الأمر نصيب فنعطيهم إياه .. ووددت أني يوم سقيفة بني ساعدة قذفت الأمر في عنق أحد الرجلين فكان أميرا وكنت وزيرا".[1]

وعنى بالرجلين عليا وسعدا الذين كانا مرشحين لبني هاشم والانصار، ويتضح من كلام أبي بكر أنه أحب أن يسأل رسول الله ﷺ عن أمرين ولكن ذلك لم يحدث، وهذان الأمران أحدهما متعلق في توزيع الأموال والثاني في الإمامة، وقد ذكر المسعودي أن سعدا لم يبايع أبا بكر حتى قتل، أما علي فقد اختلفت الروايات في تحديد الوقت الذي كانت بيعته لابي بكر، فقيل بايعه بعد موت فاطمة بعشر أيام، وقيل بثلاثة أشهر وقيل ستة أشهر وقيل غير ذلك، والمتفق عليه أن عليا لم يبايعه إلا بعد وفاة فاطمة، وكذلك سائر بني هاشم[2]، ولما بايع على أبا بكر انتهت الخلافات السياسية بين بني هاشم وبمقدمتهم علي وبين أبي بكر، وبقي اختلافهما في توزيع الاموال، ولذلك قلنا أن هذا النوع الأخير أذكى جذوة الخلافات السياسية وإن لم يكن السبب الأول والأخير لهذه الخلافات السياسية، ولما توفي أبو بكر وولى الخلافة عمر بن الخطاب، استمرت الخلافات في توزيع الأموال بين عمر وعلى والعباس، وقد ذكرنا فيما سبق ما رواه الإمام مسلم وغيره في ذلك، ولكن هل استمر الخلاف السياسي في عهد عمر؟ لا نجد أثرا لذلك إلا أنه يروى أنه لما قتل أبو عبيدة الثقفي بالجسر في الحرب الدائرة بين الفرس والمسلمين وذلك في

---

١ انظر المسعودي، المصدر السابق، ج١، ص٥٩٤ - ٥٩٥، وانظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٥.

٢ المسعودي، السابق، ج١، ص٥٩٤.

محاولتهم لفتح فارس، شق ذلك على المسلمين، فأراد عمر الخروج بنفسه إلا أن بعض كبار الصحابة أشاروا إليه بأن لا يفعل ذلك، فأرسل عثمان إلى على بن أبي طالب وطلب منه أن يكلمه ويعرض عليه أن يترأس الجيش، فرفض علي ذلك وكره[1]، وربما كان هذا راجعا إلى نوع من الوجد الذي بقى في نفس علي من عمر، ولذلك لم يرض علي أن يكون خليفة عمر في أمر مهم كهذا. وقُتل عمر ومن أعجب العجائب أن سبب قتله أيضا كان أمرا له علاقة بالخلافات المالية، وذلك أن أبا لؤلؤة الذي ذكرت كتب التاريخ أنه قاتله قد اشتكى إليه من ثقل خراجه الذي فرض عليه المغيرة بن شعبة، فقال له عمر "ما خراجك بكثير في كنه ما تحسن من الأعمال"[2]، فكان ذلك سبب قتله إياه.

وهكذا نجد أن الأفكار السياسية في التاريخ الإسلامي كانت نتيجة لاختلافات اجتهادية في قضية توزيع الأموال، وقد ضربنا فيما سبق أمثلة كثيرة لذلك، وإذن بدأت الخلافات السياسية المذهبية بعد التحكيم كما قلنا، وبدأ معها خلاف عقيدي كان في طور الطفولة، ونجد بداية هذا النوع من الخلاف العقيدي في آراء الحكمين حيث أصرّ أحدهما وهو عمر بن العاص في البَّت أولا، وقبل وصول أي حل للقضية المطروحة، ما إذا كان عثمان مؤمنا أم كافرا؟ ثم نجد أن عليا يتهم خصومه بأنهم ليسوا أصحاب دين ولا كتاب ولا قرآن فمن الممكن اعتبار هذا بداية للخلافات العقيدية، وسوف نبسط الكلام فيها فيما بعد، وإنما أردنا هنا أن نبين كيف نشأت الخلافات بعضها من بعض، وكيف أدت الخلافات السياسية إلى البحث في مسائل عقيدية.

---

١ المسعودي، السابق، ج١، ص٦٠١.

٢ المسعودي، السابق، ج١، ص٦١١.

ويرى بعض الباحثين أن الشعور العام بالسخط والتذمر وتولد الشك والحيرة والتساؤل الذي بدأ بعد الفتنة كان هو الذي حمل كل طائفة على أن تكون لها آراؤها الخاصة بها وأن تفكر في وضع نظريات سياسية ثم تنظم نفسها وتتكتل لتحقيق هذه النظرية وتطبيقها في الواقع.[1]

ويقال أن أول من بحث في مسألة "التحكيم" عروة بن أذية على ما يذكره المسعودي، ولكن ذلك ليس بثابت لأن المسعودي نفسه يذكر خلافا في هذا الشأن بين المؤرخين في الجزء الثاني من كتابه فيقول "وقيل أن أول من حكم بصفين يزيد بن عاصم المحاربي، وقيل أن أول من حكم رجل من بني سعد بن زيد مناة بن تميم. وكان أول من شرى بصفين من المحكمة رجل من بني يشكر، وكان من وجوه ربيعة، ممن كان مع على فإنه في ذلك اليوم قال: لا حكم إلا لله، ولا طاعة لمن عصى الله".[2]

ونحن إذ لا ننكر أهمية هذه الآراء في نشأة الأحزاب السياسية في العالم الإسلامي إلا أن من حقنا أن نطالب الباحثين تحديدا أكثر لما يذهبون إليه، فالقول بأن الشعور العام بالسخط والتذمر وما إلى ذلك من الأحوال الاجتماعية والفكرية والنفسية التي تعرض لها هؤلاء القوم كانت وراء نشأة الأحزاب السياسية ليس مجديا في نظرنا، ليس لأنه رأي خاطئ، بل لأنه يفتقر إلى تحديد أكثر لعوامل حقيقية بعينها كانت وراء نشأة الأحزاب السياسية.

كما أن البحث في أول من قال بالتحكيم لا يحدد نشأة هذه الفرق، أضف إلى ذلك أن التعرف على أول شخص قال هذه القولة هو أمر لا طائل تحته، ولو قدر لباحث أن يتعرف على القائل الأول لهذا الرأي فلن

---

١ الريس، محمد ضياء الدين، ص٥١.

٢ المسعودي، السابق، ج٢، ص ١٢٥.

يسعفه ذلك على معرفة العوامل التي كانت وراء نشأة الخوارج أو نشأة غيرها من الفرق.

٢. عوامل نشأة الفرق السياسية

إذا ينبغى للباحث المتأني أن لا يعبأ بهذه الأراء العامة الموغلة في الايهام، وإنما ينبغي أن يبحث عن العوامل الحقيقية التى كانت وراء نشأة التفكير السياسي، وهذه العوامل في نظرنا تنحصر في أمور ثلاثة وهي:

أ. العصبية القبلية

كان المجتمع العربي قبل الإسلام عبارة عن مجموعة قبائل تشترك في أمور كثيرة أهمها اللغة، وكانت العلاقة بين هذه القبائل تحكمها الحرب والخلافات والإحن، ولما جاء الإسلام بين موقفه من القبلية وهو أولا أنها مشروعة مبدئيا وذلك أن الله خلق الخلق شعوبا وقبائل، وثانيا أن الغرض من وراء ذلك كان التعارف، ولكن مع أن موقف الإسلام هذا كان واضحا، إلا أن أثر ذلك في محو الانتماء القبلي للفرد كان بسيطا والسبب في ذلك أن الإسلام من جهة أخرى أمر المسلمين مراعات حق القرابة، ونهى عن الاساءة إليهم، وعلى هذا فإن ذم الإسلام للقبلية كان موجها إلى التعصب القبلى لا إلى القبلية بحد ذاتها، ومن هنا اتاح الإسلام للقبلية فرصة للبقاء و لم يقض عليها، فلما توفي النبي بدأ التحزب القبلي فكانت قبيلتي الأوس والخزرج من جهة وكان اسمهم في ذلك الوقت "الأنصار" بينما كانت القبائل المضرية وعلى رأسها قريش تمثل الجبهة الثانية وكانوا يعرفون بـــ"المهاجرين" وحدث أول نزاع في الإمامة بين هذين الفريقين، وانتهى هذا النـــزاع بإثبات حق قريش في الإمامة، ونتج

من هذا أمرين هامين وهما أن قريشا أصبحت صاحبة القيادة والزعامة وأصبح غيرها من القبائل تبعا لها، والامر الثاني هو أن هذا مبدأ الاول كان اعترافا ضمنيا بأفضلية قريش، وانقسم القرشيون حيال هذين المبدأين إلى ثلاثة مجموعات، المجموعة الأولى ويمثلها كبار الصحابة كابي بكر وعمر وعلى وغيرهم، الذين كانوا يرون أن تخصيص هذا الأمر على قريش ليس إلا واجبا دينيا بنص واضح وعلى القرشيين أن يؤدوا هذا الواجب، ومجموعة أخرى كان على رأسها الخليفة عثمان ومعاوية بن أبي سفيان وعمر بن العاص كانت ترى مارآه الفريق الأول ولكنهم توسعوا في ذلك وفهموا أن التنصيص على امامة قريش يعني بأفضلية القرشيين من غيرهم وعلى هذا فإنهم أولى بالرعاية من غيرهم من المسلمين، فإذا استطاعوا أن يحسنوا إلى الأقربين إليهم من القرشيين بالطبع فعلوا ذلك من غير أن ينتقصوا حق الأخريين، هذا يفهم من كلام الخليفة عثمان عندما ناقش الذين نقموا عليه، فقد جاء على إلى الخليفة عثمان ودار بينهم حوار في أمر تولية الولاة، فقال عثمان "أنشدك الله يا عليّ، هل تعلم أن المغيرة بن شعبة ليس هناك؟ قال: نعم. قال: فتعلم أن عمر ولاه؟ قال: نعم. قال: فلم تلومني إن وليت مثله في رحمه وقرابته؟ قال على إن عمر كان يطأ على صماخ من ولى إن بلغه عنه حرف جلبه، ثم بلغ به أقصى العقوبة، وأنت لا تفعل، ضعفت ورققت على أقربائك. قال عثمان: وهم أقرباؤك أيضا! قال: أجل إن رحمهم منى لقريبة، ولكن الفضل في غيرهم" ثم خرج عثمان إلى المسجد فخطب وجاء في كلامه "أما والله لأنا أعز نفرا، وأقرب ناصرا، وأكثر عددا، واحرى إن قلت هلم إلي، ولقد عددت لكم أقرانا وأفضلت عليكم فضولا وكشرت لكم عن نابي..الخ" وقال

أيضا "ألا فما تفقدون من حقكم؟ والله ما قصرت عن بلوغ ما بلغ من كان قبلى و لم تكونوا تختلفون عليه".[1]

فإذا أمعنا النظر في هذه المناقشة التى أبدى كل من الخليفة عثمان والإمام علي رأيه تبين لنا صحة ما قلناه آنفا وهو أن عليا كان يرى أن الولاية للأفضل القرشي لا للأقرب رحما، بينما كان يرى عثمان أن الولاية تكون حسب رحم القرابة، ثم إن هناك فريق ثالث ويمثلهم معظم عمال الخليفة عثمان في الامصار وخاصة الولاة منهم وكانوا يرون أن هذا الأمر مخصوص عليهم وأن الإمارة والولاية ميراث لهم وما جناه المسلمون في جهادهم مع الكفار ملك لهم، ولذلك يروى[2] "أنه كان يسمر عند سعيد بن العاص وجوه أهل الكوفة، فقال لهم في حديث له:"إنما هذا السواد بستان قريش" فرد عليه مالك الأشتر قائلا "أتزعم أن السواد الذي أفاءه الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك؟" وترادوا الكلام فيما بينهم. ثم لما أمر عثمان باخراجهم من الكوفة وتوجيههم إلى الشام، فقدموا على معاوية، فقال لهم: "..وقد بلغني أنكم نقمتم على قريش، ولو لم تكن قريش كنتم أذلة، إن أئمتكم لكم جنة فلا تفترقوا عن جنتكم". فأجاب رجل منهم هو صعصعة بن صوحان العبدي "أما ما ذكرت من قريش فإنها لم تكن أكثر العرب ولا أمنعها في الجاهلية، فتخوفنا. أما ما ذكرت من الجنة فإن الجنة إذا اخترقت خلص إلينا".[3]

بالإضافة إلى ذلك فإن ابن خلدون أثبت في مقدمته أن خلافة بني أمية

---

١ انظر القصة بتمامها كتاب مقالات الإسلاميين للأشعري، تعليق محمد محي الدين عبد الحميد ص ٥٣.

٢ المسعودي، السابق، ج١، ص٦٢٧، وانظر الكامل لابن الأثير، ج٣، ص٥٣، حوادث سنة ٣٣هـ.

٣ انظر القصة في مروج الذهب للمسعودي ج١، ص٦٢٧، وابن الأثير، الكامل، ج٣، في حوادث سنة ٣٣هـ، وانظر اليس، محمد ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلامية، ص٥٤.

كانت مبنية على العصبية، وأنهم "كانوا عصابة قريش وأهل الملة أجمع وأهل الغلب منهم.."[1]. وهكذا نأتي في نهاية المطاف لنقرر ما تبين من خلال ما أوردناه من الأدلة القاطعة بأن العصبية القبلية كانت الأساس الشرعي لأول حزب سياسي ظهر في الإسلام.

ومن جهة أخرى، نجد فرقة الخوارج وهي الكتلة السياسية التي تأتي بالمرتبة الثانية بعد الأموية من الناحية التاريخية، نجدها نشأت نشأة مماثلة لتلك التي نشأها الحزب الأموي، ولكنها مناقضة ومعارضة له، وذلك أن الخوارج كانوا من قبائل الربعية وقد كانت بينهم وبين المضريين خلافات وإحن، ولما رأوا الخلفاء والامراء كلهم من قريش خرجوا عليهم وأقاموا على أنفسهم إماما ليس بقرشى[2]. أما الشيعة فإن الدارسين وإن كانوا قد اختلفوا في تاريخ نشأتها إلا أنهم يكادون يجمعون على القول بأن موإلى الفرس كانوا مادة هذه الفرقة، بل ذهب بعضهم إلى القول بأن الشيعة مذهب فارسي[3]، ومن هنا يظهر عنصر العصبية القبلية، ومن أعجب العجائب أن بعض الباحثين اعتبروا عوامل نشأة هذه الفرقة أمورا منها اعجاب الناس في شخص على ومنها تعاطفهم معه[4]، ومنهم من حاول أن يقسم هذه العوامل إلى داخلية وخارجية كما فعل الأستاذ الريس، فذهب إلى أن أصل أفكار الشيعة السياسية يعود إلى الشعور العاطفي، ورأى أن أفكارهم بنيت على أساس من الوجد أكثر من الأسس المنطقية والبرهانية، وهذا الشعور العاطفي نشأ من النتائج المحزنة التي

١ ابن خلدون، المقدمة، ص١٧٥.

٢ أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٦٤.

٣ أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٣٣ وما بعدها، والريس، محمد، النظريات السياسية الإسلامية، ٦٨، وما بعدها.

٤ أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٣٦ - ٣٧.

انتهى إليها جهاد الإمام علي وأهمها قتل الحسين، ويضاف إلى ذلك اضطهاد الأمويين للشيعة وزعماءها، وهذه هي العوامل الداخلية على ما يراه الأستاذ، أما العوامل الخارجية فهي "ما ترتب من آثار اجتماعية واقتصادية وثقافية على دخول الموالي في دائرة المجتمع الإسلامي".[1]

هنا ينبغي أن نتساءل على أي أساس فرق الأستاذ الريس هذه العوامل فاعتبر بعضها داخلية وبعضها خارجية، هل يعني بالعوامل الداخلية "الشعور والعواطف"؟ التي يعتبرها أنها أمورا تنشأ نشأة داخلية أي تنبع من داخل الإنسان، ولا تأتي من خارجه، فإذا كان هذا ما قصده، فهذا ظاهر بطلانه، وذلك أنه لا وجود لشعور أو عواطف تنشأ في داخل الإنسان من غير أن يتعرض هذا الإنسان إلى مؤثرات خارجية، فليس هناك شعور إلا إذا كان هناك ما نشعر به. أما إذا عنى بالعوامل الداخلية بدور العرب في نشأة الشيعة فذلك أيضا أمر غير معقول، وذلك أنه يعتبر الفرقة الكيسانية أول فرقة شيعية ظهرت إلى الوجود، ومن المعروف أن مؤسس هذه الفرقة أحد الموالي. ثم نأتي إلى العوامل التي سماها عوامل خارجية ويقول أن منها عوامل سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية، ونتساءل لماذا لا تكون هذه العوامل ذاتها عوامل داخلية؟، وما الذي جعلها عوامل خارجية؟. وكما هو بين ليس هناك من سبب بين ولا مبرر لتقسيم هذه العوامل إلى داخلية وخارجية، وهذا الأمر بحد ذاته ليس بذي أهمية كبيرة وذلك لأنه يتعلق بمنهج البحث ولا يتعلق بالبحث ذاته والنتائج المترتبة عليه، ولذلك فإننا نتفق مع الباحث فيما ذهب إليه من وجود عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية، وإن كنا لا نوافقه على إهمال العامل الديني، ثم إن التفريق بين العوامل الاجتماعية والسياسية في هذه

---

١ الريس، محمد، النظريات السياسية الإسلامية، ص٦٩ - ٧٠.

المرحلة لا مبرر له، ومهما يكن من أمر، فإن العامل الأساسي في نشأة الشيعة وظهورها كحزب سياسي كان عامل الشعوبية، ولو لم يوجد الموالي في العراق آنذاك لما وجد شيعة اليوم، فوجود الموالي وخاصة الفرس منهم هو حجر الزاوية لنشأة حركة الشيعة.

وهكذا تبين لنا أن العامل الأول من عوامل نشأة الفرق أو الأحزاب السياسية في الإسلام كان عامل العصبية القبلية والشعوبية، ويمكن أن نعتبرها عوامل اجتماعية.

٢. العامل الاقتصادي

هذا هو العامل الثاني من عوامل نشأة الفرق السياسية في الإسلام، وهو في الحقيقة لا يقل شأنا عن العامل السابق ولولا أن القبلية كانت نمطا متوارثا من أنماط حياة المجتمع العربي لقلنا إن العامل الأول هو العامل الاقتصادي، فإن دور هذا العامل في نشأة الفرق السياسية في الإسلام لهو في جانب كبير من الأهمية وذلك لما مر بنا من أن الخلافات التي وقعت بين الصحابة أولا، ثم بين الولاة والمحكومين ثانيا كانت خلافات اقتصادية، وقد بينا فيما سبق أهمية هذه الخلافات ودورها في نشأة الخلافات السياسية، فلا حاجة بنا لاعادتها هنا، ويكفينا أن ننظر كيف كان للعامل الاقتصادي الدور الحاسم في نشأة هاتين الفرقتين التين ذكرناهما آنفا، فالأمويون كانوا مشردين قبل خلافة عثمان، وذلك أنهم كانوا قريبي العهد بالكفر فلم يستطيعوا الاندماج في المجتمع المدني الذي تتلمذ بين يدي النبي، فكان منهم أخطاء ومخالفات وكان من جراء ذلك أن أهدر دم بعضهم كعبد الله بن أبي السرح، ونفي بعضهم كمروان بن الحكم وكان آخرون ضائعين مشردين قد التهمهم المجتمع الإسلامي الذي لم

يكن فيه مقعد لمنافق ولا لمشرك في ظل دولة المدينة، ولعل الإمام عثمان قد أدرك هذا فآوى الضائع منهم وأطعم الجائع، وآمن الخائف، حتى اجتمع شملهم وقويت شوكتهم وعاد إليهم ملكهم ومنـــزلتهم التى كانوا يتبوءونها في الجاهلية.

ومن ناحية أخرى، فإننا إذا نظرنا إلى الخوارج وكيف فعل بهم هذا العامل الاقتصادي فعلته، تبين لنا أن حالهم لم يكن يختلف في كثير على ما كان عليه حال الأمويين وذلك أن الخوارج كان معظمهم من قبائل ربعية بدوية كانت تعيش في خشونة وعسر فلما دخلوا في الإسلام لم يغير ذلك من حالهم شيئا، ثم أنهم لم يجدوا سبيلا إلى السلطة وذلك لعلمهم أن هذا الأمر بات مقصورا على القرشيين فقط، بل في أيدي العثمانية الذين لم يكونوا يدينون إلاً ولا ذماً لغيرهم من العرب والمسلمين، فكان طريقهم الوحيد هو أن يصفوا وراء الإمام عليّ و لم يكن ذلك منهم حبا لعلى ولا حبا لآل البيت ولا للهاشميين وإنما كانوا يأيدونه لأنه كان الأمل الوحيد الذي بقي للضعفاء الذين ليس لهم حول ولا قوة، فلما رأوا فعله في المال خاب أملهم، وذلك أن الإمام عليا كان يوزع الأموال على انصاره بالتساوي بغض النظر عن جنسهم أو قبيلتهم، و لم يكن هذا الأمر مقبولا لدى زعامات العرب وعلى رأسهم الخوارج، وذلك أنه يجعلهم في منـــزلة الموالي وهو الأمر الذي كانوا يفرون منه فإن بني أمية أنفسهم لم يكونوا يساوون بين العرب والعجم أو الموالي، ومن هنا كانوا أفضل من علي فى نظر بعض وجهاء العرب.

ومن هنا نجد أن الخوارج أجمعوا على جواز نهب بيت المال أو ممتلكات الدولة، وذهب معظم فرقهم، ما عدا فرقة أو فرقتين، إلى أن دار مخالفيهم دار حرب وأن دماءهم وأموالهم حلال وسبي ذراريهم ونسائهم

بل وقتل أطفالهم مباح.

وقد ضربنا أمثلة فيما سبق، عند حديثنا عن الخلافات الاقتصادية، لاهتمامهم في الأموال وكيف كانوا يعنون بتوزيعها، وذكرنا قصة أحد زعمائهم مع أبا حرابة، وكيف سأله عن فعل أئمتهم في الأموال، ونذكر هنا قصة أخرى لواحد من الخوارج ليتبين لنا كيف كانت أفكار هؤلاء القوم متأثرة إلى حد كبير بظروفهم الاقتصادية والمعيشية. "يروى أن زياد بن أبيه بلغه، عن رجل يكنى أبا الخير من أهل البأس والنجدة أنه على رأي الخوارج، فدعاه فولاه ورزقه أربعة آلاف درهم كل شهر، وجعل عمالته في كل سنة مائة ألف، فكان أبو الخير يقول: ما رأيت شيئا خيرا من لزوم الطاعة والتقلب بين أظهر الجماعة".[1]

ولم تكن الصفات العامة التى اشتهر بها أتباع هذه الفرقة وهي الشجاعة والشدة الحدة والتمسك بظاهر النصوص وسرعة الفهم وقرب البديهة لم تكن هذه المواصفات إلا انعكاسا لبيئتهم ومعيشتهم البدوية، ولذلك قل الموالي فيهم، لأنهم لا يملكون هذه القدرات، وذلك أن السواد الأعظم لطبقة الموالي كانوا أصحاب حرف وصناعات وتجار، فلم يستطيعوا الانتماء إلى الخوارج، مع أن رأيهم في الإمامة كان من شأنه أن يجتذب الموالي وكل من هو ليس بعربي بل كل من لم يكن قرشيا. ولعب العامل الاقتصادي دورا أساسيا في نشأة فرقة الشيعة، وذلك أن الإمام عليا كانت له نظرية في توزيع الأموال مفادها أن تُقسم الأموال بين الرعية وأن لا يفضل عربي على عجمي، وقد كان هذا المبدأ الذي تبناه الإمام عليّ في توزيع الأموال قد جلب إليه متاعب جمة ودفع ثمنه غاليا، بل إن سبب فشل كفاحه هو ومن جاء بعده من زعماء الشيعة لا يعود

١ أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٦٣، نقلا عن الكامل للمبرد.

إلا إلى عدم واقعية نظريته هذه، وذلك أنه كان يساوي بين العرب أنفسهم من جهة ولا يفضل قرشيا على غيره من العرب، وكذلك ساوى بين الموالي والعرب من جهة ثانية، وكان يقول لمن قال له لماذا لا تفضل هولاء الأشراف من العرب على الموالي "أتأمرونني أن أطلب النصر بالجور".[1]

ولما استولى المختار الثقفي على الكوفة، وقد كان معظم جيشه من الموالي، ساوى بينهم وبين العرب في العطاء، فأثار بذلك سخطا بين جنده من العرب[2]، وربما كان هذا أحد أسباب ضعف جيشه وهزيمته وقتله على يد جيش ابن زياد.

وهكذا نجد أن هذا العامل الاقتصادي عمل من وجهين مختلفين في داخل أنصار الإمام على، الأول من هذين الوجهين هو أنه خيب آمال العرب في قيادة عليّ، وكان سببا لقعودهم من مناصرته، والوجه الثاني هو أنه كان مشجعا للموإلى وكان وراء انضمامهم إلى جيشه وذلك أن نظريته في الأموال لم تكن فقط إثباتا واعترافا لحقهم في الأموال بل كان اعترافا وإثباتا لحقوقهم جميعا سواء أكانت حقوقا اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية، فهم كغيرهم من الناس، بينما كانوا قبل ذلك مسلمين من الدرجة الثانية.

٣. العامل الديني

هذا هو آخر العوامل التى كان لها أثر في نشأة الفرق السياسية في الإسلام، ويظهر أثره في فرق الشيعة والخوارج بوضوح وإن كان مشوبا بسوء فهم للنصوص في أغلب الأحيان، أما الأمويون فإنهم كانوا أقل الناس

---

١ أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ج١، ص٢٢، نقلا عن شرح نهج البلاغة.

٢ الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص١١٦، ١٣٤.

تأثرا بالعوامل الدينية، إلا أننا لا نستطيع مع ذلك إنكار أثر الدين الإسلامي في نشأة تفكيرهم السياسي، وقد كان كثيرا منهم من كبار الصحابة كعمرو بن العاص ومعاوية بن أبي سفيان والمغيرة بن شعبة وغيرهم، وذلك أن الإسلام كما قلنا جعل الإمامة في قريش ولما كان بني أمية من زعامات قريش في الجاهلية لم يكن هناك ما يحيل بينهم وبين الخلافة بعد اسلامهم، وهذا مما جعلهم يفكرون في استعادة زعامة العرب، ثم إن قتل الخليفة عثمان أعطاهم حقا آخر في مطالبتهم بالزعامة، وذلك أن الخليفة المقتول ظلما وعدوانا كان من أقرب أقاربه معاوية بن أبي سفيان ورجاله من الأمويين، ولذلك نجد عمرو بن العاص في التحكيم يتمسك بقتل عثمان وأنه كان الخليفة الحق وأنه كان مؤمنا قتله ظلمة وأنهم أى الأمويون أحق الناس بالمطالبة بدمه..الخ، وهكذا يؤدي كلامه إلى مطالبة ميراثهم من الخليفة ومنه الخلافة ذاتها.

وهكذا نجد أن مسألة الميراث وقرشية الإمامة والمطالبة بدم المقتول كلها أفكار ومبادئ دينية لعبت دورا كبيرا في إيجاد الكتلة السياسية الأموية، وكان معاوية يروي أحاديث[1] تأيد مذهبهم منها أنه قال"سمعت رسول الله ﷺ يقول:إن هذا الأمر في قريش لا يعاديه أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين"، وروي أيضا قوله "لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان" وقوله "الناس تبع لقريش في هذا الشأن مسلمهم تبع لمسلمهم وكافرهم تبع لكافرهم" وكذلك قوله "الناس تبع لقريش في الخير والشر" ونحن نشك في صحة هذه النصوص، وإن جاء بعضها في الصحاح، وذلك أننا نعلم يقينا أن الناس ليسوا تبعا لقريش لا في الإمامة ولا في غيرها، لا في الجاهلية ولا في الإسلام، وقد أنكر ذلك العرب أنفسهم، وأنظر ما ذكره ابن خلدون في

---

١ انظر هذه الأحاديث في صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش والخلافة في قريش.

مقدمته في هذا الصدد، وخاصة الحوار الذي دار بين معاوية وبين صعصعة بن صوحان العبدي، وقد أنكر هذا الأخير على معاوية ادعاءه أنه لو لم تكن قريش لكانت العرب أذلة[1]، كما أن القول بأن الكفار تبع لكفار قريش أمر في غاية السقوط، ولا يمكن أن يتفوه به عاقل ناهيك عن نبي، وعلى كل فإن هذه الادعاءات قد لعبت دورا هاما في تأكيد حق قريش في الإمامة وقد كان هذا أحد العوامل الدينية التي جعلت بني أمية يتمسكون بمطالبة حقهم في الإمامة.

أما الخوارج فقد كان تأثرهم بالنصوص الدينية أكثر وضوحا من الأموية وذلك أن المؤرخين سجلوا لنا بعض النصوص التي تمسك بها هؤلاء الخوارج وبنوا عليها أفكارهم السياسية، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿إن الحكم إلا لله﴾[2] وقوله ﴿ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين﴾[3]، وقوله ﴿له الحكم واليه ترجعون﴾[4]، وما بهذا المعني كقوله تعالى ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾.[5]

وقد بنوا على هذه الآيات وأمثالها المبدأ الأول من مبادئهم السياسية وهو "أن الحكم لله، وأنه لا طاعة لمن عصى الله" أي لم يحكم بما أنزل الله، وتفرعت نظريتهم في الإمامة من هذا المبدأ وذلك أن مقتضى هذا المبدأ يشترط على الإمام أن يحكم بما أنزل الله فقط، ولا يشترط عليه أن يكون قرشيا أو عربيا أو عجميا.

أما المبدأ الثاني وهو تكفير مرتكب الكبيرة فقد بنوا علي بعض الآيات

---

١ ابن خلدون، المقدمة، ص١٧٩.

٢ الانعام، الآية٥٧، وسورة يوسف الآية ٤٠، ٦٧.

٣ الانعام، الآية ٦٢.

٤ القصص، الآية ٧٠، ٨٨.

٥ المائدة، الآية ٤٤.

كقوله تعالى ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا، ومن كفر فإن الله غني عن العالمين﴾[1]، وقوله تعالى ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾[2] وقوله تعالى ﴿يوم تبيض وجوه وتسود وجوه، فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون﴾[3]، وقوله تعالى ﴿وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة أولئك هم الكفرة الفجرة﴾[4]، وقوله تعالى ﴿ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون﴾.[5]

وقالوا لقد جعل الله ترك الحج كفرا، وبما أن ترك الحج ذنب، فكل مرتكب ذنب كافر. وكل مرتكب للذنوب فقد حكم لنفسه لا لله، فهو أيضا كافر.

وكذلك الفاسق لا يجوز أن يكون ممن ابيضت وجوههم، فوجب أن يكون ممن اسودت وجوههم ، فوجب أن يسمى كافرا. كما أن على وجه الفاسق غبرة فوجب أن يكون من الكفرة. وفي الآية الأخيرة ثبت أن الظلم جحود وكفر، ولا شك أن مرتكب الذنب ظالم[6]

وهكذا بنوا أصول نظريتهم السياسية على تأويل سطحي للنصوص القرآنية، ومن هنا يتبين لك كيف كان أثر العامل الديني في تفكيرهم السياسي، وكيف دخل على هذا العامل شوائب ومخلفات من عوامل قبلية

---

١ آل عمران، الآية ٩٧.

٢ المائدة، الآية ٤٤.

٣ آل عمران، الآية ١٠٦.

٤ عبس، الآيات ٣٨ - ٤٢.

٥ الأنعام، الآية ٣٣.

٦ أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ٦٦ بتصرف.

واقتصادية، مما أدى إلى انحرافه وعدم وضوحه لأصحابه، فقد كانوا يظنون أن فهمهم هذا هو الحق المبين وهم لا يدرون أنه ليس إلا انعكاسا لمشاعرهم وشعورهم باليأس والاحباط نتيجة لفشلهم في الصراع القبلى والاقتصادي.

بقي علينا أن نلقي مزيدا من الأضواء على تأثير هذا العامل الديني في التفكير السياسي لدى الشيعة، وهذا يتطلب منا معرفة موقفهم من الإمامة، وكما هو مقرر في كتبهم وذكره غير واحد من المؤرخين فإن "الإمامة - عندهم، ليست من مصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم عليها بتعيينهم، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي اغفالها، وتفويضها إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصوما عن الكبائر والصغائر"[1]، والشيعة مجمعون على أن علي بن أبي طالب هو الإمام الحق وهو أفضل الصحابة على الاطلاق، ويذكر ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة أن عددا كبيرا من الصحابة كانوا يرون ما تراه الشيعة من تفضيل علي على بقية الصحابة، وذكر من هؤلاء نفرا كعمار بن ياسر، والمقداد بن الأسود، وابا ذر الغفاري، وسلمان الفارسي، وجابر بن عبد الله، وابي بن كعب، وحذيفة، وبريدة، وابا أيوب الأنصاري، وسهل بن حنيف، وعثمان بن حنيف، وابا الهيثم بن التيهان، وابا طفيل عامر بن وائلة، والعباس بن عبد المطلب وبنيه، وسائر بني هاشم.[2]

وبالإضافة إلى ذلك أيدوا رأيهم في تنصيص الخلافة على علي وإثبات الوراثة له بنصوص من الكتاب والسنة وذلك مثل قوله تعالى ﴿وألو الأرحام

---

١ ابن خلدون، المقدمة، ص١٧٦.

٢ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ص٢٥٨.

بعضهم أولى ببعض في كتاب الله﴾[1]، ومثل قوله تعالى ﴿وورث سليمان داود﴾[2] وكذلك ما رواه البخاري في صحيحه قال"قال النبي ﷺ لعلي «أما ترضى أن تكون مني بمنـــزلة هارون من موسى»[3] وكقوله «أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، ومن كنت مولاه فعلي مولاه».[4]

ويظهر من احتجاجاتهم بهذه النصوص أنهم يجعلون الإمامة مرة بالنص ومرة بالوراثة، فالآيات السابقة تشير إلى أن أولو الأرحام يرثون بعضهم بعضا، وكذلك ورث سليمان داود، ويدلنا احتجاجهم بمثل هذه الآيات أنهم يجعلون الإمامة وراثية، ثم إن التنصيص ربما جاء بعد ذلك، أي أن التنصيص يكون على الوارث الحقيقي، والآن دعونا نتساءل هل هذا المذهب ناتج عن تأثير النصوص الدينية في عقلية الشيعة أم أنه ناتج عن تأثير الشيعة في تفسير هذه النصوص؟

لقد ذكر غير واحد من الباحثين أن المذهب الشيعي في الإمامة يجد أصوله في التقاليد الفارسية أكثر مما يجد في النصوص الدينية الإسلامية، بل قالوا إنه نزعة فارسية، وعللوا بذلك أن العرب تدين بالحرية والفرس يدينون بالملك وبالوراثة في البيت المالك، ولا يعرفون معنى الانتخاب للخليفة.[5]

وإذا كان هذا كذلك، فمن الواضح أن النصوص ذاتها تعرضت لتأثير من أتباع الفرق السياسية، وليس الأمر بالعكس كما ظن بعض الباحثين،

---

١ الأنفال، الآية ٧٥.

٢ النمل، الآية ١٦.

٣ البخاري، الصحيح، كتاب المناقب، الحديث رقم ٣٤٣٠، رواه أيضا الترمذي في سننه كتاب المناقب، باب مناقب على بن أبي طالب.

٤ رواه الحاكم في المستدرك، ١١٠/٣.

٥ أحمد، أمين، فجر الإسلام، ص١٤٥.

وعلى هذا تكون هذه الفرق فرقا سياسية دينية وليس العكس، فهي ليست بفرق دينية سياسية، وذلك لما ذكرنا من أن الأفكار الدينية التي تتبناها هذه الفرق كانت نتيجة مباشرة أو غير مباشرة لتفكيرهم واتجاهاتهم السياسية، ويزيدك وضوحا في هذه القضية أن معظم الفرق السياسية الكبرى التي ظهرت في العالم الإسلامي وخاصة تلك التي ذكرناها لك، كان لها ابحاث في مسائل الدين وخاصة فيما يتعلق بأصول الدين والفقه، فقد طورت الشيعة علم كلام قريب من ذلك الذي نجده لدى المعتزلة وفقها وهو الذي عرف بالفقه الجعفري، وكذلك الخوارج فبالإضافة إلى مذهبهم الكلامي لديهم فقه الإباضية[1]، وقد انعكست مواقفهم الكلامية والفقهية اتجاهاتهم السياسية، وإن دلّ هذا على شيء فإنما يدل على أثر العامل السياسي في التفكير الديني لدى هذه الفرق.

وهكذا نجد أن النصوص الدينية تأتى منها أثر أقل من ذلك الذى أثرت فيه العوامل الاجتماعية أي العصبيات القبلية والشعوبية، والعوامل الاقتصادية على التفكير السياسي لدى الفرق في العالم الإسلامي، وفي مقابل ذلك اتضح لنا أن المذاهب السياسية أثرت تأثيرا بالغا في توجيه تفسير النصوص مما يعنى أن تصورنا للاسلام اليوم قد تبلور من خلال الاضطرابات والمواجهات التي وقعت بين أنصار هذه المذاهب السياسية، ولكى يتضح لنا هذا الأمر جليا يحسن بنا أن نستعرض دور الخلافات السياسية في نشأة الخلافات العقيدية.

١ أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٣١.

الفصل السابع عشر

دور المذاهب السياسية في نشأة الخلافات العقيدية

الفصل السابع عشر
دور المذاهب السياسية في نشأة الخلافات العقيدية

إلى هنا يبدو واضحا أننا قد استطعنا أن نثبت ادعاءنا بأنه ليس هناك حركة دينية في الإسلام إلا وقد كانت حركة سياسية قبل ذلك أو على الأقل كان لها مواقف سياسية نتج منها مذهب ديني، وذلك عن طريق تحليلاتنا لنشأة الفرق السياسية الثلاثة التي ذكرناها قبل قليل وهي الأمويون والخوارج والشيعة، فلا نظن أن أحدا يجرؤ على الاعتراض على النشأة السياسية لهذه الفرق الثلاثة، ثم تحولها إلى فرق سياسية دينية، وإذا كان هذا الأمر واضحا وضوح الشمس فيما يتعلق بهذه الفرق الثلاثة فإن الأمر ليس كذلك في غيرها من الفرق الإسلامية وخاصة فيما يتعلق بفرقتي المرجئة والمعتزلة، ولذلك أرخ بعض الدارسين كفرق عقيدية، ونحن لا ننكر أنهما كذلك ولكننا ندعى أنه كان لهما مواقف سياسية قبل ذلك هي التى طورت مذاهبهم الاعتقادية، وليتضح لك ذلك دعنا نسلط على هاتين الفرقتين مزيدا من الاضواء.

١. المرجئة

المرجئة فرقة من أقدم فرق الإسلام ويميزها من غيرها من الفرق مبدأين أحدهما سياسي، والثاني عقيدي، من قال بهما كان منهم، وهما:

أولا: الإعتزال من مشاركة الحروب والفتن وإلتزام جانب الحياد في كل

هذه الخصومات التي نشأت عن الخلاف في الإمامة، وهذا هو المبدأ الأول وهو "الحياد السياسي".

وثانيا: القول "إن الإيمان هي المعرفة بالله، والخضوع له والمحبة بالقلب، وما سوى ذلك من الطاعة فليس من الإيمان، ولا يضر تركها حقيقة الإيمان، ولا يعذب إذا كان الإيمان خالصا واليقين صادقا"[1]، وهذا مبدأ ديني كما هو واضح.

وقد أطلق هذه الفرقة في إبتداء أمرها "بالمعتزلة" وكان يمثلها مجموعة من صغار الصحابة منهم سعد بن أبي وقاص وابو بكرة، وعبد الله بن عمر، وعمران بن الحصين، فهؤلاء وغيرهم ممن كانوا على رأيهم اعتزلوا الحروب التي دارت بين جماعة معاوية وعلي وسبب ذلك أنهم لم يعرفوا وجه الحق في هذه الخصومة، واعتقدوا أنها الفتنة التي ذكرها نبيهم إذ قال "ستكون فتن: القاعد فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، ألا فإذا نزلت أو وقعت، فمن كان له إبل فليلحق بابله، ومن كان له غنم فليلحق بغنمه، ومن كان له أرض فليلحق بأرضه، فقال رجل: يا رسول الله من لم تكن له إبل ولا غنم ولا أرض؟ قال عليه الصلاة والسلام: يعمد إلى سيفه فيدق على حده بحجر ثم لينج إن استطاع النجاة"[2]، وقد جاءت نصوص كثيرة في هذا الباب، وروى المحدثون ما جاء عن النبي في الفتن، وأنها سوف تقع لا محالة، فالتزم هؤلاء الحياد من كل هذه الفتن والحروب، وقد قال: "إن القضايا كانت بين الصحابة مشبهة، حتى إن جماعة من الصحابة تحيروا فيها، فاعتزلوا

---

١ الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٢٦٠، وانظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢٠٢ وما بعدها. والاشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢١٤.

٢ أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص١٢٠.

الطائفتين، ولم يقاتلوا، ولم يتيقنوا الصواب"[1]، وقد اتفقت كلمة الباحثين في القول بوجود افراد من الصحابة في عصر على ومعاوية اعتزلوا الخوض في الصراع الدائر بين الفريقين، إلا أن هناك تباينا في آرائهم حول مصير هذه الفرقة، إن جاز تسميتهم بهذا الإسلام، فمنهم من قال إنهم يمثلون الجيل الأول لفرقة المعتزلة التي ظهرت بشكل مذهبي في أواخر العصر الأموي على يد واصل بن عطا وعمر بن عبيد، ومن هؤلاء القائلين بهذا الرأي الأستاذ أحمد أمين والمستشرق لنيللو وكذلك الأستاذ نيبرغ صاحب مقالة "معتزلة" في دائرة المعارف الإسلامية[2]، بينما يرى آخرون أن لا علاقة بين هذه الفرقة القديمة وبين فرقة المعتزلة، بل كل ما هنالك هو أن اسم المعتزلة اطلق على كل منهما.[3]

وقد أطلق على هؤلاء في بعض كتب التاريخ "الشكاك" وذلك لشكهم في وجه الحق في هذا الخلاف، وذلك أنهم "كانوا في المغازى، فلما قدموا المدينة، بعد قتل عثمان، وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد، ليس بينهم اختلاف، فقالوا تركناكم وأمركم واحد، ليس بينكم اختلاف، وقدمنا عليكم وأنتم مختلفون، فبعضكم يقول قتل عثمان مظلوما، وكان أولى بالعدل هو وأصحابه، وبعضكم يقول: على أولى بالحق وأصحابه، كلهم ثقة، وعندنا مصدق، فنحن لا نتبرأ منهما ولا نلعنهما ولا نشد بينهما، ونرجئ أمرهما إلى الله، حتى يكون الله تعالى هو الذي يحكم بينهما"[4]، وهذا النص يدل دلالة

---

١ أبو زهرة، المرجع السابق، ص١٢٠.

٢ امين، أحمد، فجر الإسلام، ص٣٣٨ - ٣٤٨، ودائرة المعارف الإسلامية كلمة "معتزلة". وانظر الريس، محمد ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلامية، ص٧٥ وما بعدها.

٣ الريس، محمد ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلامية، ص٧٧.

٤ أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص١٢٠ - ١٢١ نقلا عن ابن عساكر.

واضحة أن هؤلاء القدماء الذين اطلق عليهم مرة بـــ"المعتزلة" وأخرى بـــ"الشكاك" هم الذين تنتسب إليهم فرقة المرجئة المعروفة التي ظهرت أواخر القرن الهجرى الأول، وقد أدرك الشيخ محمد أبو زهرة هذه الحقيقة، أي أن هؤلاء القدماء كانوا حقا مرجئة ولم يكونوا معتزلة، أي أن بينهم وبين المرجئة علاقة وثيقة، بينما لا نجد مثل هذه العلاقة بينهم وبين المعتزلة، ولذلك أرخ لهم تحت عنوان "المرجئة" لا المعتزلة.

هذا ما يتعلق بالمبدأ الأول من مبادئهم وهو الذي قلنا عنه أنه مبدأ سياسي، وسوف نجد أنه سيتغير هذا المبدأ لد ى الطبقة الثانية من المرجئة، أى لدى أولئك الذين سوف يظهرون في أواخر القرن الهجري الأول. أما ما يتعلق بالمبدأ الثاني وهو المبدأ الديني الإيماني فهو أنهم يقولون بإرجاء الحكم على الفريقين، وتركه لله تعالى ليحكم هو بينهم، كما هو واضح من النص السابق الذي نقله الشيخ أبو زهرة عن ابن عساكر، وهذا المبدأ هو ذاته الذي سوف نلفاه لدى المرجئة المتأخرة وهو أنهم يقولون ارجاء الحكم على مرتكب الكبيرة إلى الله وعدم إزالة اسم الإيمان منه، وتأتي من هذا المبدأ نظريتهم في الإيمان وأنه في القلب فقط وأن العمل ليس جزأ منه، وأنه لا يزيد ولا ينقص.

والآن وقد تبين لنا كيف نشأت المرجئة، فإن بإمكاننا أن نحدد بدقة ما إذا كانت هذه الفرقة فرقة دينية فلسفية غرضها البحث عن حقيقة الإيمان كما يقول الريس[١]، أم كانت فرقة سياسية ثم أصبحت فرقة سياسية دينية؟

والذي يترجح عندنا أن هذه الفرقة لم تكن فرقة دينية خالصة أبدا خلافا لما يراه الأستاذ الريس، وذلك أن نشأتها كانت نتيجة للخلافات

---

١ الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص٨٦.

السياسية أولا، وثانيا أن الأوائل منهم، إن صح اعتبارهم مرجئة وهو أمر ليس بمستبعد، لم يكن لديهم أية آراء دينية فلسفية و لم يكوِّنوا مواقف كلامية خاصة بهم وكل ما فعلوه أنهم كانوا "محايدين" والحياد موقف سياسي وليس مذهبا دينيا، ثم إن المرحلة الثانية من مراحل تكوين هذه الفرقة وهي أواخر القرن الهجري الأول، تضم مجموعة من العلماء الذين كانت لهم مواقف سياسية واضحة في كل الحكومات التى عاصروها، وكان مذهبهم السياسي التشيع، بل كانوا شيعة ومن لم يكن منهم شيعيا كان متعاطفا مع آل البيت ويرى أحقيتهم بالإمامة، ومن لم يكن ذاك ولا هذا كان تأييده لهم ردّ فعل من موقفه من الخلافة الأموية، وأمر آخر له أهميته هو أن هؤلاء المرجئة كان معظمهم من المولى وقل أن يكون فيهم عربي، وهو ما يؤيد تشيعهم.

ومن كبار المرجئة ابن المسيب وسعيد ابن جبير والشعبي وابن سيرين وابو حنيفة النعمان ومالك بن انس والشافعي والحسن البصري، والحارث بن شريح، وغيرهم والحقيقة أن هذا المذهب هو مذهب جمهرة علماء أهل السنة كما لاحظ ذلك الشيخ محمد أبو زهرة.[1]

وقد دخل هؤلاء العلماء صراعا مريرا مع جبهتين، الأولى منهما هي السلطات السياسية التي كان يمثلها الأمويون والعباسيون فيما بعد. والجبهة الثانية هي الخوارج. أما مشكلتهم مع الفريق الأول فواضح لأن الأمويين والعباسيين فيما بعد انتزعوا السلطة من أيدى العلويين وذلك على الأقل من وجهة نظر الشيعة، وبالتإلى خرج هؤلاء العلماء على الأمويين وقتل كثير منهم وصلب بعضهم من قبل السلطات الأموية وامتحن آخرون، وليس ذلك إلا لمواقفهم السياسية، وهذا الذي يجعلنا نقول أنهم كانوا قبل كل شيء سياسيين.

---

١ أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص١٢٠.

أما فيما يتعلق بخلافهم مع الخوارج، فذلك أن الخوارج كفرت عليا وغيره ممن قبلوا التحكيم، واستندوا إلى ذلك أن هؤلاء الذين كفروهم كانوا عصاة فساقا ارتكبوا كبائر الذنوب، ومرتكب الكبيرة كافر عندهم، فكان على علماء المرجئة المنتمين للشيعة سياسيا أن يردوا هذا الزعم وهذا الهجوم على الإمام عليّ، فقالوا "لا يضر مع الإيمان ذنب، كما لا ينفع مع الكفر طاعة" وهذا هو الموقف الديني لهذه الفرقة ولا نشك أنه جاء كنتيجة مباشرة لموقفهم السياسي، وذلك أنهم يرون إمامة علي وأولاده، فكان لابد لهم من أن يناصروهم في ثوراتهم ضد الأمويين والعباسيين، وقد فعلوا ذلك وسجنوا وعوقبوا بل قتلوا وصلبوا من أجل ذلك، كما كان لابد من أن يردوا على ما تقولته المعتزلة من تكفير علي وغيره.

٢. المعتزلة

والفرقة الثانية هي المعتزلة وقد اتفقت كلمة الباحثين على أنها فرقة دينية فلسفية، ولا نريد أن نبحث عن نشأتها ولا عن تاريخها هنا، ولكننا نحاول فقط التعرف على المواقف السياسية لمؤسسيها، ليكون ذلك عونا لنا علي فهم إبتداء أمر هذه الحركة. والعلماء يجمعون على أن مؤسس هذه الفرقة هو واصل ابن عطاء الغزال وصديقه عمرو بن العبيد وكلاهما من الموالي وهذان الرجلان هما اللذان وضعا أصول مذهب المعتزلة، ونحن نعرف أن مذهبهم يقوم على أصول خمسة هي التوحيد، والعدل، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، الوعد والوعيد، والمنـــزلة بين المنـــزلتين، وإذا أمعنا النظر في هذه الأصول الخمسة وجدنا أن كلها باستثناء الأخير كانت معروفة قبل واصل ودعا إليها ولا سيما "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" و"العدل" شخصيات

أخرى أخذ عنهم واصل وهم معبد بن خالد الجهني وغيلان الدمشقي وعمرو المقصوص، فهؤلاء الثلاثة كانوا يعارضون سياسة الأمويين وقد قتلوا من أجلها ومن المعروف أن واصل أخذ هذين المبدأين منهم، وأضاف إليهم مبدأ آخر هو "المنــزلة بين المنــزلتين"، وهذه المبادئ الثلاثة مبادئ سياسية بحتة، أو على الاقل نشأت من ردة فعل لوجهة نظر سياسية، وإذا ثبت ذلك أمكن لنا من أن نقول إن أصول المعتزلة كانت أصولا وضعت أصلا لأغراض سياسية ثم تبنتها المعتزلة ذاتها وأضافوا إليها بعض الأفكار كالمنــزلة بين المنــزلتين، وكونوا مذهبهم الديني بهذه الطريقة.

والذي نريد أن نصل إليه من وراء هذه المناقشة هو أن مذهب المعتزلة اعتمد على أصول وضعت لأغراض سياسية، أو ظهرت نتيجة للخلافات السياسية، مما يعني تقدم المواقف السياسية من المذاهب الدينية.

الفصل الثامن عشر

أهم المعتقدات والأفكار التي ظهرت لأسباب سياسية

الفصل الثامن عشر
أهم المعتقدات والأفكار التي ظهرت لأسباب سياسية

إذاً ظهرت الأفكار والمعتقدات التي تبنتها الفرق بفعل النـــزاعات الاقتصادية والسياسية وتطورت في كنفها وتحت تأثيرها حتى وصلت إلى مرحلة الكمال وأصبحت مذاهب وتيارات فكرية أو عقيدية ولكنها مع ذلك بقيت تابعا للتصنيف السياسي لهذه الفرق، فالخوارج والشيعة والمرجئة من أقدم الفرق الإسلامية وهي فرق سياسية باتفاق العلماء، وهم يختلفون في كون المعتزلة فرقة دينية خالصة أو أن لها نشأة سياسية ثم تطورت وأصبحت فرقة يغلب عليها الطابع الديني وهذا الرأي الأخير هو الذي رجحناه، وذلك أننا وجدنا كل هذه الفرق يطلق عليها أسماء تدل على أنها نشأت كفرق سياسية ثم كونت لنفسها مذهبا فكريا له أصوله ومبادئه وينبغي لدارس هذه المذاهب الفكرية التي كونتها الفرق الإسلامية أن لا تغيب عنه القاعدة الأساسية في دراسة هذه القضية وهي أن هذه المذاهب ليست إلا مجموعة من الآراء الاعتقادية والفقهية التي تبنتها فرق سياسية، ونشأت نتيجة لإعلان هذه الفرق موقفها من القضايا المختلف فيها، فهي إذا لم تنشأ كمذهب فكري طبيعي وإنما كانت مجموعة من الآراء الدينية لفرقة سياسية أصبحت مذهبا فكريا فيما بعد، ولذلك نجد أن هذه المذاهب الفكرية لا تتبع منهجا معينا في أغلب الأحيان، ولذلك كثر الانشقاق في داخل المذهب، لأنه ليس هناك منهج معين في التفكير يتبعه جميع أفراد الفرقة. بالإضافة إلى ذلك نجد أن

الأفكار الاعتقادية التي ظهرت في العالم الإسلامي وجدت إما تبريرا لموقف سياسي أو تأييدا له، وللتأكيد على هذا الموقف يحسن بنا أن نستعرض فيما يلي أهم المعتقدات التي ظهرت في العالم الإسلامي في القرون الثلاثة الأولى.

١. القول بامامة قريش

والقائلون بهذا المبدأ هم قريش وأول من دافع عنه أبو بكر ثم تبنته فيما بعد بنوا أمية ودافعوا عنه، والعامل الذي كان وراء ظهور هذه الفكرة كان التنافس القبلي على الخلافة بعد وفاة النبي محمد، واستدل القائلون به بمجموعة من الأحاديث معظمها تبدو موضوعة لهذا الغرض[١]، ويمكن أن نقسم هذه الأحاديث إلى قسمين:

القسم الأول: وهو يتعلق بمدح قريش، ويبدو أن الهدف من ورائها كان إثبات أفضلية قريش على من عداها من الناس، ومثال هذا النوع من الأحاديث ما روي عن النبي قال: «الناس تبع لقريش في الخير والشر»[٢] وقوله «أللهم أذقت أول قريش نكالا فأذق آخرها نوالا»[٣] وقوله «لولا أن تبطر قريش لأخبرتها بالذي لها عند الله»[٤] وكذلك حديث «إن للقرشي قوة

---

١ انظر هذه الأحاديث في صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش والخلافة في قريش، وسنن الترمذي، كتاب المناقب، باب فضل الأنصار وقريش، وكذلك مسند الإمام أحمد المجلد الرابع، وكذلك البخاري، كتاب المناقب، باب قول الله تعالى ﴿ياءيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى﴾، انظر طبقات الشافعية للإمام السبكي، المجلد الأول، ص١٩٠ وما بعدها.

٢ مسلم، الإمام، صحيح مسلم، باب الناس تبع لقريش، من كتاب الإمارة، البخاري، الصحيح، كتاب المناقب، باب قوله تعالى "ياءيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل" الحديث رقم٣٢٣٥ ولفظه"الناس تبع لقريش في هذا الشأن" وفيه زيادة.

٣ الترمذي، السنن، باب فضل الأنصار وقريش، من كتاب المناقب.

٤ السبكي، طبقات الشافعية، ج١، ص١٩١.

الرجلين من غير قرشي»[1] قال السبكي[2] "قيل للزهري ما عنى بذلك؟ قال: نبل الرأي"، ومن ذلك قوله «إن لله حرمات ثلاثا من حفظهن حفظ الله له أمر دينه ودنياه، ومن ضيعهن لم يحفظ الله له شيئا»، قيل وما هي يا رسول الله؟ قال: «حرمة الاسم، وحرمتي، وحرمة رحمي»[3]، وكذلك حديث «من يرد هوان قريش أهانه الله»[4]، وحديث «ألا من آذى قرابتي فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله عز وجل»[5]، وحديث «من أحب قريشا أحبه الله ومن أبغض قريشا أبغضه الله»[6]، وحديث «إذا اجتمعت جماعات في بعضها قريش فالحق مع قريش، وهي مع الحق»[7]، وحديث «كل سبب ونسب منقطع يوم القيامة إلا نسبي وسببـــي»[8]، وحديث «إنما نحن وبنو المطلب هكذا» وشبك بين أصابعه، ويروى «إنما نحن وبنو هاشم شيء واحد»[9]، وكذلك حديث «لا تسبوا قريشا، فإن عالمها يملأ الأرض علما»[10]، وحديث «لا تؤموا قريشا، وائتموا بها، ولا تقدموا على قريش وقدموها، ولا تعلموا قريشا وتعلموا منها، فإن إمامة الأمين من قريش تعدل إمامة الأمين من غيرهم، وإن علم عالم قريش ليسع طباق الأرض».[11]

---

١ ابن حنبل، الإمام أحمد، المسند، ج٤ ص٨٠.

٢ السبكي، طبقات الشافعية، ج١، ص١٩١.

٣ السبكي، السابق، ج١، ص١٩١.

٤ السبكي، السابق، ج١، ص١٩١.

٥ السبكي، طبقات الشافعية، ج١، ص١٩٢.

٦ السبكي، السابق، ج١، ص١٩٢.

٧ السبكي، السابق، ج١، ص١٩٢.

٨ السبكي، نفس المصدر والصفحة.

٩ السبكي، المصدر السابق والصفحة.

١٠ السبكي، المصدر السابق، ص١٩٨.

١١ السبكي، المصدر السابق، ص١٩٨.

والقسم الثاني: هدفه إثبات الإمامة في قريش عن طريق إثبات فضل قريش على غيرهم وأنهم خلقوا ليكونوا أئمة لمن سواهم، وأن من نازعهم في هذا الأمر يؤول أمره إلى خسران مبين، ومما يروى عن النبي في هذا الصدد، ما رواه البخاري في صحيحه، عن الزهري قال محمد بن جبير بن مطعم يحدث أنه بلغ معاوية وهو عنده في وفد من قريش أن عبد الله بن عمرو بن العاص يحدث أنه سيكون ملك من قحطان فغضب معاوية فقام فأثنى على الله بما هو أهله ثم قال أما بعد فإنه بلغني أن رجالا منكم يحدثون أحاديث ليست في كتاب الله ولا تؤثر عن رسول الله ﷺ فأولئك جهالكم فإياكم والأماني التي تضل أهلها فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول «إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين»[١]، وروي أيضا قوله «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان»[٢]، ومن ذلك حديث «أمان أهل الأرض من الاختلاف الموالاة لقريش»[٣]، وحديث «الأئمة من قريش»[٤] ويروي عن أبي هريرة أن النبي قال «تجدون الناس معادن خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا، وتجدون خير الناس في هذا الشأن[٥] أشدهم له كراهية».[٦]

وكان بنو أمية يرون هذه الأحاديث وغيرها لإثبات حق القرشية في

---

١ البخاري، الصحيح، كتاب المناقب، باب قوله تعالى "ياءيها الناس إنا خلقناكم" الحديث رقم٣٢٣٩.

٢ وفي صحيح البخاري "لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان" انظر كتاب المناقب، الحديث رقم ٣٢٤٠.

٣ السبكي، طبقات الشافعية، ج١، ص١٩٢.

٤ السبكي، المصدر السابق، ج١، ص١٩٢.

٥ يعني الإمامة بدليل ما جاء في الحديث الذي رواه بعد هذا الحديث مباشرة وفيه «الناس تبع لقريش في هذا الشأن مسلمهم تبع لمسلمهم وكافرهم تبع لكافرهم..».

٦ البخاري، الصحيح، كتاب المناقب، الحديث رقم٣٢٣٤.

الإمامة كما فعل قبل ذلك أبو بكر، غير أن اعتقاده في الإمامة كان يختلف في بعض نواحيه اعتقاد معاوية، وذلك أن أبا بكر لم يكن متأكدا ما إذا كانت الإمامة مقصورة في قريش أو كان لغيرهم نصيب فيها ولذلك قال: "وددت أن أسأل رسول الله ﷺ في مَن هذا الأمر - يعني الإمامة - فلا ينازع الأمر أهله.. ووددت أني سألته هل للانصار في هذا الأمر نصيب فنعطيهم إياه.."[1]

ولكن معاوية أزال هذا الشك ودعم النظرية بأحاديث جديدة بعضها من رواية نفسه، ثم أضاف إلى ذلك فكرة جديدة وهي أن الإمامة تكون للاقدر إذا تنازع فيها قرشيان لا للأفضل، وبهذا يعتبر معاوية مؤسس نظرية إمامة المفضول، وقد ناقش معاوية هذه المسألة مع الحسن بن على ومن المفيد أن نورد هنا الحوار الذي دار بينهما في هذا الصدد. كتب الحسن إلى معاوية يدعوه لبيعته وهذه نص رسالته:[2]

"بسم الله الرحمن الرحيم. من عبد الله الحسن أمير المؤمنين إلى معاوية بن أبي سفيان. سلام عليك. فإني أحمد الله الذي لا إله إلا هو. أما بعد: فإن الله تعالى عز وجل بعث محمدا صلى الله عليه وآله رحمة للعالمين ومنة على المؤمنين وكافة إلى الناس أجمعين ﴿لينذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين﴾[3]؛ فبلغ رسالات الله وقام على أمر الله حتى توفاه الله غير مقصر ولا وان حتى أظهر الله به الحق ومحق به الشرك ونصر به المؤمنين وأعز به العرب وشرف به قريشا خاصة، فقال تعالى ﴿وإنه لذكر لك ولقومك﴾.[4]

---

١ انظر المسعودي، المصدر السابق، ج١، ص٥٩٤ - ٥٩٥، وانظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٥.

٢ حماده، محمد ماهر، الوثائق السياسية، ص٩٠ - ٩٣.

٣ سورة يس ٧٠.

٤ سورة الزخرف ٤٣.

فلما توفي صلى الله عليه وآله تنازعت سلطانه العرب فقال قريش: نحن قبيلته وأسرته وأولياؤه ولا يحل لكم أن تنازعوا سلطان محمد في الناس وحقه، فرأت العرب ان القول كما قالت قريش، وأن الحجة لهم في ذلك على من نازعهم أمر محمد صلى الله وآله؛ فانعمت لهم العرب وسلمت ذلك. ثم حاججنا نحن قريشا بمثل ما حاجت به العرب فلم تنصفنا قريش انصاف العرب لها. إنهم أخذوا هذا الأمر دون العرب بالانتصاف والاحتجاج، فلما صرنا، أهل بيت محمد وأوليائه، إلى محاجتهم وطلب النصف منهم باعدونا واستولوا بالاجتماع على ظلمنا ومراغمتنا والعنت منهم لنا، فالموعد الله وهو المولى والنصير.

وقد تعجبنا لتوثب المتوثبين علينا في حقنا وسلطان نبينا صلى الله عليه وآله، وإن كانوا ذوي فضيلة وسابقة في الإسلام، فامسكنا عن منازعتهم مخافة على الدين أن يجد المنافقون والأحزاب بذلك مغمزا يثلمونه به أو يكون لهم بذلك لما أرادوا به من فساده. فاليوم فاليتعجب المتعجب من توثبك يا معاوية على أمر لست من أهله لا بفضل في الدين معروف ولا أثر في الإسلام محمود، وأنت ابن حزب من الاحزاب وابن اعدى قريش لرسول الله صلى الله عليه وآله. ولكن الله خيبك وسترد فستعلم لمن عقبى الدار. تالله لتلقين عن قريب ربك ثم ليجزينك بما قدمت يداك وما الله بظلام للعبيد.

إن عليا - رضوان الله عليه - لما مضى لسبيله، رحمة الله عليه يوم قبض ويوم من الله عليه بالإسلام ويوم يبعث حيا، ولاني المسلمون الأمر بعده، فأسأل الله أن لا يزيدنا في الدنيا الزائلة شيئا ينقصنا به في آخرتنا مما عنده من كرامته، وإنما حملني على الكتابة إليك الأعذار فيما بيني وبين الله سبحانه وتعالى في أمرك، ولك في ذلك، إن فعلت، الحظ الجسيم، وللمسلمين فيه

صلاح. فدع التمادي في الباطل وأدخل فيما دخل فيه الناس من بيعتي، فإنك تعلم إني أحق بهذا الأمر منك عند الله وعند كل أواب حفيظ ومن له قلب منيب، واتق الله ودع البغي وأحقن دماء المسلمين، فوالله مالك من خير في أن تلقى الله من دمائهم بأكثر مما أنت لاقيه به، فأدخل في السلم والطاعة ولا تنازع الأمر أهله ومن هو أحق به منك ليطفئ الله النائرة بذلك وتجتمع الكلمة وتصلح ذات البين. وإن أنت أبيت إلا التمادي في غيك نهضت إليك بالمسلمين فحاكمتك حتى يحكم الله بيننا وهو خير الحاكمين".

ورد عليه معاوية بكتاب ابتدأ به "بسم الله الرحمن الرحيم. من عبد الله معاوية أمير المؤمنين إلى الحسن بن على. سلام عليك، فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو. أما بعد: فقد بلغني كتابك وفهمت ما ذكرت به رسول الله صلى الله عليه وآله من الفضل، وهو أحق الأولين والآخرين بالفضل كله قديمه وحديثه وصغيره وكبيره؛ فقد، والله، بلغ ما أدى ونصح وهدى حتى أنقذ الله به من التهلكة وأنار به من العمى، وهدى به من الضلالة، فجزاه الله أفضل ما جزى نبينا عن أمته وصلوات الله عليه يوم ولد ويوم قبض ويوم يبعث حيا.

وذكرت وفاة النبي صلى الله وآله وسلم، وتنازع المسلمين من بعده فرأيتك صرحت بتهمة أبي بكر الصديق وعمر الفاروق وابي عبيدة الأمين وحواري الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وصلحاء المهاجرين والانصار، فكرهت ذلك لك، فإنك أمرؤ عندنا وعند الناس غير ظنين ولا المسيء ولا اللئيم، وأنا أحب لك القول السديد والذكر الجميل.

إن هذه الأمة لما اختلفت بعد نبيها لم تجهل فضلكم ولا سابقتكم ولا قرابتكم من النبي ولا مكانتكم في الإسلام وأهله، فرأت الأمة أن تخرج من

هذا الأمر لقريش لمكانها من نبيها، ورأى صلحاء الناس من قريش والأنصار وغيرهم من سائر الناس وعامتهم أن يولوا هذا الأمر من قريش أقدمها إسلاما وأعلمها بالله وأحبها له وأقواها على أمر الله، واختاروا أبا بكر، وكان ذلك رأي ذوي الحجى والدين والفضيلة والناظرين للأمة، فأوقع ذلك في صدوركم لهم التهمة، ولم يكونوا بمتهمين ولا فيما أتوا بمخطئين. ولو رأى المسلمون فيكم من يغني عناءه أو يقوم مقامه أو يذب عن حريم المسلمين ذبه ما عدلوا بذلك الأمر إلى غيره رغبة عنه، ولكنهم عملوا في ذلك بما رأوه صلاحا للإسلام وأهله، فالله يجزيهم عن الإسلام وأهله خيرا.

وقد فهمت الذي دعوتنى إليه من الصلح، والحال فيما بيني وبينك اليوم مثل الحال التي كنتم عليها أنتم وابو بكر بعد النبي صلى الله عليه وآله؛ ولو علمت أنك أضبط منى للرعية وأحوط على هذه الأمة وأحسن سياسة وأقوى على جمع الأموال وأكيد للعدو لأجبتك إلى ما دعوتنى إليه ورأيتك لذلك أهلا، ولكني قد علمت أني أطول منك ولاية، وأقدم منك لهذه الأمة تجربة، وأكثر منك سياسة، وأكبر منك سنا، فأنت أحق أن تجيبني إلى هذه المنـــزلة التي سألتني فادخل في طاعتي ولك الأمر من بعدى.."

من الواضح إذا أن مبدأ "قرشية الإمامة" يعتمد على أصل ديني هو "الوراثة" فقد اعتبر الإمامة جزءا من ميراث النبي وتمسك علي وأبناؤه في مطالبتها كما فعل العباس بن عبد المطلب وأحفاده فيما بعد.

٢. الإرجاء

وهو من اقدم الأفكار الاعتقادية التى ظهرت في الفكر الإسلامي، ويطلق القائلون بهذا المبدأ "المرجئة" وقد سبق الكلام عنهم، وتعود هذه

الفكرة إلى الفترة التي تلت مقتل الإمام عثمان وقبيل حرب "صفين" وذلك أنها تنسب إلى قوم من الصحابة كانوا قد توقفوا من مناصرة أحد الفريقين المتصارعين في السلطة، كما توقفوا عن الحكم بالتصويب أو بالتخطئة على أحد الفريقين، أو على مرتكبي الكبيرة عموما، والقائلون بهذا المبدأ اختلفوا فيما بعد وكونوا فرقا وأحزابا مختلفة، ولكن الذي يعنينا هنا ليس احصاء فرق المرجئة ولا تعداد القائلين بالإرجاء ولكنا نريد أن نبين معنى الإرجاء كفكرة وتحديد العوامل التي كانت سببا لظهورها.

والإرجاء يأتي على معنيين: الأول بمعنى التأخير كما جاء في قوله تعالى ﴿قالوا أرجه وأخاه وأرسل في المدائن حاشرين﴾[1]، والثاني: من "الرجاء" أو إعطاء الرجاء، كما جاء في قوله تعالى ﴿وآخرون مرجون لأمر الله إما يعذبهم وإما يتوب عليهم﴾[2] وقد ذكر مؤرخو الفرق أن من جعل الإرجاء بمعنى التأخير "فالإرجاء" عنده تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يقضى عليه في الدنيا بحكم، والإرجاء كذلك عند هؤلاء تأخير العمل على النية، ومن جعل الإرجاء بمعنى إعطاء الرجاء سمي ذلك لقولهم "لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة"[3]

والأرجح أن فكرة الإرجاء أصلها جاءت من الإرجاء الذي هو بمعنى التأخير لا من "الإرجاء" الذي هو بمعنى "إعطاء الرجاء" وذلك أننا نجد أن ارجاء أمر مشكلة ما وتأخير حكمها إلى أجل آخر، عادة يرجع إلى سبب واحد هو عدم توفر الحل المناسب لهذه المشكلة في الوقت الحاضر، ولذلك

---

١ سورة الأعراف ١١١.

٢ سورة التوبة ١٠٦.

٣ الاشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص١١٣، البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢٠٢.

قال ملأ فرعون في أمر موسى وهارون لما تحيروا من أمرهم ﴿أرجه وأخاه﴾[1]، وهذا البعد الزمني لفكرة الإرجاء يتضمن معنى كلمة الإرجاء بكل أبعادها، ذلك أن الإرجاء بمعنى "إعطاء الرجاء" يمكن أن يستنتج من الفكرة السابقة للارجاء وذلك أن تأخير أمر الفاسق وعدم اصدار حكم في شأنه في الوقت الحاضر وترك شأنه لله ليحكم هو عليه يعني في حد ذاته "إعطاء الرجاء"، ثم إن مواقف المرجئة من تفسير الإيمان هي نفسها نتيجة مباشرة لهذا المبدأ أعني مبدأ "الإرجاء بمعنى التأخير" وذلك أن القول بتأخير اصدار الحكم على الفاسق أو مرتكب الكبيرة يتطلب عدم ادخال عنصر العمل في الإيمان، فلو أدخلنا العمل لما أمكننا أن نؤخر حكم مرتكب الكبيرة بل لا بد لنا من اصدار حكم عليه، وهكذا وجب أيضا على المرجئة تقديم النية على العمل تجاوبا مع نظريتهم السابقة في الإيمان، والقول بعدم جواز نقصان الإيمان أو زيادته، ولذلك أجمع أصناف المرجئة على أن الأيمان "معرفة الله".[2]

٣. القضاء والقدر

شاع بين الكتاب ودارسي الفرق أن الأمويين كانوا قد روجوا هذه العقيدة تبريرا لأفعالهم التي كان الكثير من المسلمين يرون أنها تخالف صراحة نصوص الكتاب والسنة، ولكن سوف نرى، في الفصل القادم، أنها لم تنشأ في العصر الأموي، بل كانت عقيدة السلف الصالح التي اعتقد بها الصحابة، بل إن التفكير الأموي الاستبدادي نشأ عن هذا الاعتقاد.

---

١ سورة الأعراف ١١١.

٢ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٣١٨.

٤. كفر مرتكب الكبيرة

هذه العقيدة تمسك بها المحكمة الأوائل من الخوارج وأصبحت ركنا من أركانهم الثابتة فيما بعد، ولا يسمى الشخص خارجيا إلا إذا قال بهذا المبدأ.

٥. التقية

اشتهرت الشيعة القول بالتقية ولكن هناك قوم من الخوارج الذين اعتقدوا بهذا المبدأ، وعلى كل فهذه العقيدة ظهرت نتيجة للاضطهاد الذي لاقاه أنصار الإمام على، وهذا في الحقيقة ما يفسر مصدرها الأول وهو سياسي بحت.

٦. البداء

ذكر الأشعري في مقالاته أن الرافضة اختلفت في جواز البداء على الله، فقال فريق منهم أنه لا يجوز على الله البداء أصلا، وقال آخرون أنه يجوز عله فيما لم يطلع عليه عباده، وقال الفريق الثالث أنه يجوز عليه البداء فيما علم عباده وفيما لم يعلموه.[١]

ولكن البغدادي يذكر لنا قصة إبتداء أمر فكرة البداء، وذلك أن المختار بن أبي عبيد الثقفي لما بدأ يتكهن ويدعى نزول الوحي عليه قعد إبراهيم بن الأشتر عن نصرته، وعلم ابن زبير ذلك، فطمع في قهر المختار، فخرج مصعب، عامل ابن زبير في البصرة، في سبعة آلاف رجل، فلما علم المختار ذلك، أخرج صاحبه أحمد بن شميط إلى قتال مصعب في ثلاثة آلاف من نخبة عسكره، وأخبرهم بأن النصر يكون لهم، وزعم بأن الوحي قد نزل عليه

---

١ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص١١٣.

بذلك، فلما إلتقى الجيشان، هزم جيش المختار، وقتل قائدهم ابن شميط، فلما رجع فلولهم إلى المختار، قالوا له: لماذا تعدنا بالنصر على عدونا؟ فقال إن الله تعالى كان قد وعدني ذلك، لكنه بدا له، واستدل على ذلك بقوله تعالى ﴿يمحوا الله ما يشاء ويثبت﴾.[1]

وإذا صحت هذه القصة فإنها تدل دلالة واضحة على أن عوامل نشأة هذه الفكرة كانت سياسية بحتة، و لم تنشأ عن تفكير ديني سليم، وإنما كانت عبارة عن محاولة يائسة من المختار لتبرير أكاذيبه وتكهناته.

هذه الأفكار كان لها دور كبير في المجال السياسي، ولذلك وجدناها قد انتشرت في المجتمعات الإسلامية انتشارا سريعا وشكلت مذاهب وتيارات فكرية سياسية ودينية في نفس الوقت، ولكن هذا لا يعنى أنه لم يكن هنا أفكار أقدم منها، أو أن كل هذه الأفكار نشأت في فترة واحدة هي عصر التابعين، إن الإيمان بالتشبيه والتجسيم والقضاء والقدر نجد في عصر الصحابة بل العصر النبوي، كما أن القول بالإرجاء يعود إلى عصر الصحابة، أما القول بكفر مرتكب الكبيرة وكذلك القول بجواز البداء على الله فلا شك أنهما يعودان إلى فترة متأخرة نسبيا من تلك التي يعود إليها معتقدات كالتي سبق أن أشرنا إليها قبل قليل، وفي الفصل القادم نتعرض بشيء من التفصيل لأهم هذه المعتقدات وأقدمها في الإسلام.

---

١ الآية من سورة الرعد رقم ٣٩، وانظر القصة في الفرق بين الفرق للبغدادي، ص٣٣ - ٣٤.

الفصل التاسع عشر

نشأة الخلافات العقيدية
في الإسلام

الفصل التاسع عشر
نشأة الخلافات العقيدية في الإسلام

يمكن تقسيم الخلافات العقيدية إلى قسمين، القسم الأول يتعلق بـــ"الذات الإلهية"، والقسم الثاني يتعلق بـــ"الأمر والنهي". والخلافات الاعتقادية التي وقعت بين المسلمين انحصرت في هذين النوعين، وهما "تصورنا لذات الله سبحانه وتعالى، وانقيادنا لأوامره ونواهيه"، فالأمر الأول نظري وهو تصورنا لله الذي ينبغي أن يستقر في أذهاننا، والأمر الثاني عمليّ وهو تنفيذنا لما أمرنا الله به وخلقنا من أجله، فنتج من النوع الأول الخلافات التي جرت بين المسلمين في التوحيد والتنـــزيه والتشبيه والتجسيم، ونتج من النوع الثاني الخلافات التي وقعت بين المسلمين في مفهوم الإيمان والكفر والفسق ونحو ذلك. وفيما يلى نحاول اجمال مواقف المسلمين من هذين المسألتين، وبعد أن نجمل مواقفهم نتناول دراسة هذه القضايا ونتائجها بشيء من التفصيل.

١. الأوامر والنواهي

فأما ما كان متعلقا بالأوامر والنواهي فقد بدأت الخلافات العقيدية تظهر في أواخر عهد الخليفة عثمان وذلك أن الناس بدءوا في تلك الفترة اتهام بني أمية بما فيهم الخليفة عثمان وحلفائهم بقلة الورع وسوء سيرتهم في الإسلام، وإذا نظرنا المجادلات التي دارت بين معاوية وبين خصومه تتضح لنا هذه الحقيقة، ومما يروى مما يؤيد ما ذهبنا إليه "أن عبد الله بن وهب الراسبي الخارجي جيء به إلى زياد بن أبيه مرة، فسأله عن أبي بكر وعمر فقال خيرا، فقال له زياد فما تقول في أمير المؤمنين عثمان وفي أبي تراب فتولى عثمان

ست سنين من خلافته ثم شهد عليه بالكفر"[1]، ولم يكن ابن وهب وحده الذي كان يعتقد ذلك بل كان مذهب الخوارج كما هو معروف الاعتراف بخلافة عثمان في السنوات الست الأولى فقط وحكموا عليه بالكفر بعد ذلك. ولذلك نجد عمرو بن عاص في قصة التحكيم يتمسك بوجوب إقرار الإيمان الكامل للخليفة عثمان، وذلك بقوله "..وأكتب أن عثمان ولى هذا الأمر بعد عمر على اجماع من المسلمين وشورى من أصحاب رسول الله ﷺ ورضا منهم، وأنه مؤمن. فقال أبو موسى الأشعري: ليس هذا مما قعدنا له. قال عمرو: والله لابد من أن يكون مؤمنا أو كافرا".[2]

فعمرو بن عاص يطلب من خصمه تحديد مسألة إيمان الخليفة عثمان أو كفره أولا، قبل الشروع في التحكيم، ويتضح ذلك من قوله "والله لابد من أن يكون مؤمنا أو كافرا" ولعل هذا أقدم حادثة يروى في هذه القضية أعني قضية الاختلاف في تقرير إيمان المسلم أو كفره، فقد اختلف الناس في ايمان عثمان فقال بعضهم أنه أحدث أحداثا لم يكن له أن يحدثها ولا تتفق مع الإيمان بالله ورسوله، وهؤلاء هم الخوارج والسليمانية أتباع سليمان بن جرير من الشيعة، وكان الإمام على يقول "إن معاوية وابن العاص وابن أبي معيط وحبيب بن مسلمة وابن النابغة وعددا غير هؤلاء ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن، وأنا أعرف بهم منكم، صحبتهم أطفالا ورجالا، فهم شر أطفال ورجال"[3].

وإذا صحت هذه الروايات التى تذهب إلى اتهام الإمام عثمان والأمويين عامة بالفسق أو الكفر فهذا يعني أن هذه الأفكار كانت قد

---

١ المبرد، أبو العباس، الكامل، ج٢، ص١١٦.

٢ المسعودي، مروج الذهب، ج١ ص ٦٨٣.

٣ المسعودي، السابق، ج١، ص ٦٧٧.

انتشرت وشاعت قبل واقعة التحكيم، والا فما معنى اصرار عمرو بن العاص بوجوب القول بإيمان الخليفة عثمان، ووجوب تحديد موقفه الديني إما مؤمنا أو كافرا، وإذا ثبت ذلك فإن هذا يعني أن أول مسألة عقيدية بحث فيها المسلمون كانت مسألة تحديد المؤمن والتفريق بينه وبين الفاسق أي المؤمن الذي ارتكب أمورا تناقض صريح الإيمان، وقد بدأ هذا البحث في خلافة عثمان ولم يستقر في وضع إلا بعد قرن من الزمن، واختلف المسلمون حيال هذه المسألة إلى فرقتين في أول الأمر، فقالت فرقة، وهي الخوارج، إن مرتكب الكبيرة كافر، واستدلوا بمجموعة من الآيات تأولوها، وذهب بقية المسلمين إلى أن مرتكب الكبيرة مؤمن وعرف هولاء بالمرجئة وهم ممن عرفوا فيما بعد بأهل السنة والجماعة، ولم يكن بإمكان هذين الرأيين حل المشكلة، إذ لم يقتنع كثير من المسلمين بواحدة من هذين المذهبين، فليس هناك من شك أن مرتكب الكبيرة ليس كالمؤمن الحقيقي، كما أن هناك فروقا واضحة بينه وبين الكافر، فالمؤمن الحقيقي هو الذي جاء بكل أركان الإيمان، ولم يرتكب ما ينتقض من إيمانه الصحيح السليم من كل العيوب، والكافر هو من جحد بالله وأنكر الخالق وكذب الرسل، ومرتكب الكبيرة ليس بهذا ولا ذاك، ومن هنا كان لابد من أن يستمر البحث في حقيقة هذه المسألة، إذ ليس من الممكن تركها بهذه الحالة الغامضة، وبمرور الزمن بدأ يظهر رأي آخر يرى بجواز وجود مرتبة متوسطة بين الكفر والإيمان، هي مرتبة المؤمن الفاسق، فنجد مثلا أبا حنيفة المتوفى سنة١٥٠هـ، يذهب إلى القول بجواز إمكانية وجود مرتبة "المؤمن الفاسق" وهو غير المؤمن الحقيقي والكافر معا، فقد قال في كتاب "الفقه الأكبر" وذلك على فرض صحة نسبة الكتاب إليه، قال "ولا نكفر مسلما بذنب من الذنوب وإن كانت

كبيرة إذا لم يستحلها ولا نزيل عنه اسم الإيمان ونسميه مؤمنا حقيقة، ويجوز أن يكون مؤمنا فاسقا غير كافر"[1] فمرتكب الكبيرة مؤمن عنده لا شك بخلاف ما يدعيه الخوارج من أنه كافر، ولكن أبا حنيفة في حين ينكر القول بكفر مرتكب الكبيرة، يقرر مذهبين آخرين، أولهما، أن مرتكب الكبيرة مؤمن حقيقي، ويبدو أن هذا هو مذهب الإمام أبي حنيفة وهو ما اشتهر عنه، ولكن دارسي فكر أبي حنيفة لم ينتبهوا إلى أنه يجوز بإمكانية القول بوجود مرتبة "المؤمن الفاسق" وهو في الحقيقة غير المؤمن الحقيقي، إذ لو كان "المؤمن الحقيقي" و"المؤمن الفاسق" عنده سيان لما احتاج إلى القول "ويجوز أن يكون مؤمنا فاسقا" فعلم أن "المؤمن الفاسق" غير "المؤمن الحقيقي" عنده، وهو كذلك عند جميع الفقهاء، ومن هنا تظهر المرتبة المتوسطة التي تكون بين المؤمن والكافر، وهكذا نجد واصل بن عطاء مؤسس فرقة المعتزلة المتوفى سنة١٨١هـ ينادي بقولته المشهورة، التي مفادها أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل هو في منـــزلة بين المنـــزلتين.

٢. الإيمان: ما هو؟ وأين يكون؟

اختلف المسلمون في الحكم على عقيدة المؤمن، ويرجع منشأ هذا الخلاف تصورهم لمعنى الإيمان ومحله، وللفرق الإسلامية أقوال عدة في ذلك، منها:[2]

١. أن الإيمان هو التصديق بما جاء به محمد ﷺ، ومحله القلب، وهذا قول المرجئة والجهمية والأشعرية.

---

١ أبو حنيفة، الفقه الأكبر، ص٩٢.

٢ راجع السبكي، طبقات الشافعية، ج١، ص٨٧ - ١٤٠، والأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص ١٤٩، ٢١٣، ٢٩٨، الشهرستاني، الملل والنحل، ص٤٠، ١٣٩.

٢. وذهب الفريق الثاني أن الإيمان إقرار بالشهادتين، ومحله اللسان، وهذا مذهب الكرامية.

٣. وذهب فريق ثالث أن الإيمان هو الطاعات، ولكنهم اختلفوا بعد ذلك، فقال فريق الإيمان كل الطاعات سواء أكانت فرضا أو نفلا، وهؤلاء هم الخوارج، وقال آخرون بل هو الطاعات المفروضة دون النوافل، وهذا قول المعتزلة، وعلى هذا فمحل الإيمان عند هؤلاء جميع الجوارح.

٤. إنه تصديق بالقلب وإقرار باللسان، وهو قول ابن كلاب، وعلى هذا يكون محل الإيمان القلب واللسان.

ويمكن إرجاع مذهب ابن كلاب إلى مذهب القائلين إن الإيمان تصديق بالقلب فقط، لأنهم وإن قالوا كذلك، إلا أنهم يجعلون التلفظ شرطا لقبول الإيمان كما هو الحال عند الأشاعرة، أو دليلا على ما في القلب كما هو حال الجهمية، أما موقف الكرامية من الإيمان فليس إلا كموقف القائلين إنه الطاعات، فالاقرار بالشهادتين لفظا هو في الحقيقة طاعة، وعلى هذا يكون محله جارحة اللسان، أو النطق، ولكن ينبغي أن ننبه أن هؤلاء الكرامية ينتمون إلى المرجئة مما يعني أنهم لا يعتبرون الطاعات، ما عدا التلفظ بالشهادتين من الإيمان، ولذلك صح انتماؤهم إلى المرجئة.

وهكذا يمكن اختصار هذه المذاهب إلى مذهبين، الأولى منهما القائلة: إن الإيمان "هو المعرفة بالله"[1] وأن ما سوى ذلك من الأعمال القلبية والقالبية ليس من الإيمان، وهذا مذهب فرق المرجئة، ويظهر من كتب الفرق أنهم

---

١ الاشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢١٣، البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٥١، الشهرستاني، الملل والنحل، ص٢١٢.

كانوا مجمعين على هذا القول، إلا أنهم اختلفوا في معنى المعرفة، فمنهم من أراد مطلق المعرفة، ومنهم من اعتبر الخضوع والمحبة وترك الاستكبار من المعرفة، وعلى كل، فالمهم أنهم لا يعتبرون الأعمال جزءا من الإيمان، وهذا هو المهم بالنسبة لنا هنا، وذلك أن هؤلاء الذين قالوا أن الإيمان المعرفة بالله كان عليهم أن يجدوا للعمل مكانا في الإسلام، وسوف نعود إلى تفصيل هذه القضية عند حديثنا عن القضاء والقدر أو الجبر والاختيار.

وذهب الخوارج والمعتزلة والزيدية إلى أن الإيمان الطاعات[1]، وأن من ارتكب كبيرة كافر، ولكنهم اختلفوا في معنى الكفر، فمنهم من قال إنه كفر نعمة كالزيدية، ومنهم من قال إنه كفر يخرج من الملة كالخوارج، ومنهم من رأى أنه كفر دون كفر يخرج صاحبه من دائرة الإيمان ولا يدخله في دائرة الكفر المحض، فهو في منـــزلة بين المنـــزلتين، وهذا قول المعتزلة، والمهم أنهم يعتبرون الطاعات إيمانا، سواء أكانت الطاعات المفروضة فقط كما يراه القاضي عبد الجبار أو جميع الطاعات بما فيها النوافل كما يراه الخوارج.

وجملة القول أن المسلمين انقسموا حيال مسألة تحديد مفهوم الإيمان إلى فريقين، فريق قال إن الإيمان "المعرفة بالله" ولم يعتبر العمل ركنا ولا شرطا من شروطه، وعند هؤلاء يبقى المؤمن مؤمنا ما لم يأت بكفر صريح، ولا يخرج من الملة بسبب ذنب ارتكبه، وهذا مذهب أهل السنة أو المرجئة، وبعض المتكلمين كالجهمية أتباع جهم بن صفوان.

والفريق الآخر قال إن الإيمان الطاعات، وهؤلاء هم الخوارج والمعتزلة ومن أخذ مذهبهم كالشيعة الإمامية والزيدية.

والسؤال الذي نريد أن نطرح، بعد هذا الاجمال لمواقف المسلمين من تحديد

---

١ الاشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٣٢٩، البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢٧٣.

مفهوم الإيمان، هو ماذا كان أثر هذين التفسيرين للإيمان في الفكر الإسلامي؟ إن اختلاف المسلمين في ماهية الإيمان كما رأينا اقتضى اختلافا في ماهية العمل وقيمته، وهذه هي أهم قضية نتجت عن الاختلاف في ماهية الإيمان، فمن رأي أن الإيمان المعرفة بالله، جعل العمل أمرا مقدرا من عند الله مسبقا، واعتقدوا أن ليس على العبد إلا إتباع الأوامر والنواهي كما وردت في الشرع، ومع أن هذا الفريق أجمع على أن الأفعال كلها قبيحها وحسنها مخلوقة لله إلا أنهم اختلفوا في كيفية أداء العبد لهذه الأعمال، فقال جهم إن الإنسان يؤديها قسرا، ونتج من ذلك مذهبه في الجبر، وقال أهل السنة إن العبد مأمور بالعمل، والأعمال في الحقيقة مخلوقة لله ولكن العبد يفعل بها لا قسرا كما زعم جهم، بل بعون الله وتيسيره له، فالله سبحانه وتعالى خلق الأفعال وقدر كل شيء وليس للانسان اختيار فيها ولكنه يفعل بها بتيسير من الله وعون منه، ونتج من هذا الموقف مذهب القضاء والقدر، وهو في الحقيقة أقدم من مذهب الجبر الذي قال به جهم وهناك فروق بسيطة بين القولين، وإن كانت حقيقتهما واحدة.

ومن اعتقد أن الإيمان يتضمن كل الطاعات وعدّ العمل جزءا منه قال: إن الإنسان يخلق جميع أفعاله، وهو مخير لا مسير في جميع أفعاله، ونتج من هذا الموقف مذهب "الإرادة الحرة" أو مذهب القدرية.

وعلى أساس من هذين المذهبين، وهما مذهب الجبر ومذهب الاختيار، يفسر كل المشكلات التي واجهها الفكر الإسلامي، كمسألة العدل الإلهي، والثواب والعقاب، والحسن والقبح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإلى غير ذلك من المسائل الكلامية ما عدا التوحيد الذي سوف نتحدث عنه في الصفحات القادمة.

الفصل العشرون

تصور العقل للذات الإلهية

الفصل العشرون

تصور العقل للذات الإلهية

أما ما يتعلق بتصورنا لذات الله فقد كانت أهم الخلافات التي وقعت بين المسلمين في مسائل التوحيد والتنـــزيه والتشبيه والتجسيم، وسوف نتحدث عن هذه القضايا بشيء من التفصيل فيما بعد، ولكن نريد أن نستعرض، قبل شروعنا في التفاصيل، مجملا العقيدة الإسلامية قبل نشأة الخلافات بين المسلمين.

العقيدة كما صورها النبي وتعلمها الصحابة

من العسير الوصول إلى الصورة الحقيقة لشكل العقيدة السائدة في عصر النبي وأصحابه فيما يتعلق بمسألة تصور المسلمين للذات الإلهية، أما ما يتعلق بالأمر والنهي، فأمره على عكس ذلك، ومن اليسير معرفة الصورة الحقيقية التي وضعها الإسلام وعمل بها الرسول ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم، وصعوبة البحث في المسألة الأولى تعود إلى الخلافات القائمة بين فرق المسلمين في تحديد مذهب النبي والصحابة في صفات الله سبحانه وتعالى، وكما هو معلوم فإن هناك أقوالا ثلاثة في هذه المسألة وهي التفويض والتأويل والإثبات، فقد رأى بعضهم أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يميزون بين المعاني الظاهرة الحسية وبين المعاني المجازية التي كانوا يفهمونها بدافع الطبع والسليقة العربية، فكانوا يثبتون لله هذه المعاني المجازية من غير تأويل ولا تفسير لهذه الصفات[1]، ورأى آخرون أن

---

١ الإمام الغزالي، أبو حامد، الجام العوام عن علم الكلام، ص٨، وانظر كذلك حرسي محمد، السلفية الوهابية بين مؤيديها ومنتقديها، الفصل الثاني، ص٥٤ وما بعدها.

مذهبهم إجراء هذه الصفات الخبرية على ظاهرها من غير تأويل ولا تفسير، وهو ما يسمي بالتفويض[1]، وذهب الحنابلة إلى أن هذه الصفات الخبرية ألفاظ مشتركة تطلق على الخالق والمخلوقين على حد سواء، ولكن الاشتراك في الألفاظ لا يستوجب التشابه في الحقيقة، وعلى هذا نقول أن لله وجها لا كالوجوه، وأن له يدا لا كالأيدي، ونحو ذلك، وقد انتقد كل من ابن الجوزي وابن خلدون هذا المذهب الأخير، ففي رأي ابن الجوزي لا يخلو هذا المذهب "إما أن يكون المراد من الظاهر الحقيقة وذلك تشبيه، لأن الإشارة الحسية إليه جائزة، أو يكون المراد منه غير الحقيقة، وذلك تأويل"[2]، وأما ابن خلدون فقد رأي أن حقيقة هذا المذهب لا تختلف عن مذهب التشبيه، وذلك مذهب القائلين إن الله جسم لا كالأجسام "وليس ذلك بدافع عنهم لأنه قول متناقض وجمع بين نفي وإثبات، إن كان بالمعقولية واحدة من الجسم، وإن خالفوا بينهما ونفوا المعقولية المتعارفة فقد وافقونا في التنــزيه ولم يبق إلا جعلهم لفظ الجسم اسما من اسمائه ويتوقف مثله على الأذن، وفريق منهم ذهبوا إلى التشبيه في الصفات كإثبات الجهة والاستواء والنــزول والصوت والحرف وأمثال ذلك وآل قولهم إلى التجسيم فنــزعوا مثل الأولين إلى قولهم صوت لا كالأصوات، جهة لا كالجهات، نزول لا كالنــزول، ويعنون من الأجسام واندفع ذلك بما اندفع به الأول".[3]

---

١ حرسي محمد، السلفية الوهابية بين مؤيديها ومنتقديها، ص٥٤، عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص٢١٠.

٢ عرفان، عبد الحميد، دراسات في الفرق ص٢١١، نقلا عن "دفع شبهة التشبيه" لابن الجوزي.

٣ ابن خلدون، المقدمة، ص٤٦٤، ومن العجب أن ابن خلدون يرى أن القول بأن الله جسم لا كالأجسام، وأن له صوت لا الأصوات، وما شابه ذلك، قول متناقض وأنه جمع بين نفي وإثبات، وفي نفس الوقت يقرر بأن صفات الله "ليست عين الذات ولا غيرها!".

أما مذهب السلف في نظر ابن خلدون فهو الإثبات والتفويض معا "وذلك أن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنـــزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في آي كثيرة وهي سلوب كلها وصريحة في بابها، فوجب الإيمان بها، ووقع في كلام الشارع صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها، ثم وردت في القرآن آي أخرى قليلة توهم التشبيه وقضوا بأن الآيات من كلام الله فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل، وهذا معنى قول الكثير منهم اقرؤوها كما جاءت أي آمنوا بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها".[١]

فابن خلدون يقرر مذهبين للسلف أولها "الإثبات" وهو تفسير الصفات السالبة على ظاهرها، وإثبات معانيها لله، وأما المذهب الثاني فهو "التفويض" وهو عدم التعرض لتفسير المتشابه من الآيات التي جاء فيها وصف لله، وكذلك عدم تأويلها، وقراءتها كما وردت، وهذا ما يسمى بالتفويض.

وخلاصة القول أننا لسنا في صدد دراسة الرأي الأول الذي أثبته ابن خلدون للسلف، أي مذهب السلف في الصفات السالبة، وذلك أن المسلمين أجمعوا على إثباتها، وإنما يعنينا من كلامه، ما يتعلق بالصفات التي وردت في الألفاظ المتشابهة، وإذا تأملنا مذهب ابن خلدون في ذلك تبين لنا أنه يقرر أن مذهب السلف في الصفات الموجبة تفويض، لا تأويلا ولا إثباتا، وهكذا نجد أن رأيه في هذه القضية ينضم إلى القائلين "بالتفويض".

وإذا نحن ما زلنا بين هذه الأقوال الثلاثة حول مذهب السلف في الصفات، وهي التفويض والإثبات والتأويل، وليس هناك من سبيل إلى معرفة مذهب النبي والصحابة أو مذهب السلف في هذه الأقوال معرفة يقينية لا

---

١ ابن خلدون، المقدمة، ص٤٦٣.

يتطرق إليها الشك، ومن هنا قلنا أن من العسير حصول الصورة الذهنية عن الله التي كانت موجودة لدي النبي وأصحابه.

وقد ظن بعض الباحثين أن هذا الخلاف في تحديد مذهب السلف حدث في وقت متأخر[1]، والحقيقة أن الأمر على عكس ذلك، وذلك أن هذا الخلاف يرجع إلى القرن الثاني الهجري، وهو القرن الذي عاش فيه ممن يسمون عادة "بالسلف" فهذا المصطلح يطلق عادة على أولئك الذين عاشوا في القرون الثلاثة الأولى، وعلى وجه التحديد، يطلق على أولئك الذين كانوا على مذهب الإمام أحمد بن حنبل في القرن الثالث وممن كان قبلهم من الفقهاء والتابعين من أهل الحديث والصحابة، فلفظ السلف مصطلح استخدمه المحدثون وابتدعه الإمام أحمد بن حنبل وكان يشمل هذا المصطلح بأجيال ثلاثة أولهم جيل الصحابة كلهم، ويأتي بعدهم جيل التابعين، ولا يطلق لفظ السلف على كل من انتسب إلى هذا الجيل، بل يطلق على المحدثين منهم بالدرجة الأولى، ثم على بعض الفقهاء، ويأتي بعد هذا الجيل جيل تابع التابعين، ويطلق لفظ السلف الفقهاء الأربعة ورواة الحديث من هذا الجيل فقط[2]، وقد أورد الأشعري في كتابه "الإبانة" ما يدل على أنهم كانوا يطلقون لفظ "السلف" على الصحابة كلهم، رواة الحديث فقط، أما من عداهم من علماء المسلمين ممن كانت لهم اتجاهات أخرى في البحث العلمي كالتفسير والقراءات واللغة والنحو والشعر والأدب ونحو ذلك، فإنهم لم يكونوا يسمونهم "بالسلف" وقد قال الأشعري في كتابه السالف "وندين بحب السلف، الذين اختارهم الله عز وجل لصحبة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم،

---

١ انظر على سبيل المثال، عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص٢١٠.

٢ راجع كتابنا، السلفية الوهابية بين مؤيديها ومنتقديها، ص٥.

ونثني عليهم بما أثني الله به عليهم، ونتولاهم أجمعين"[1]، وهذا يعني كما قلنا أهم كانوا يسمون الصحابة كلهم "سلفاً"، ثم قال بعد ذلك "ونصدق بجميع الروايات التي يثبتها أهل النقل من النـــزول إلى السماء الدنيا، وأن الرب عز وجل يقول: هل من سائل، هل من مستغفر، وسائر ما نقلوه وأثبتوه خلافا لما قاله أهل الزيغ والتضليل"[2]، والحقيقة أن الخلاف في إثبات معاني الصفات الواجبة لله كان قد عرف في عهد التابعين، فمقاتل بن سليمان (ت١٥٠هـ) والجعد بن درهم (ت١٢٤هـ)، وابو حنيفة (ت١٥٠هـ)، فهولاء عدادهم في التابعين، وكان الأول يذهب إلى التشبيه والتجسيم، بينما اشتهر الجعد بالقول بخلق القرآن، وكذلك ذكر الأشعري[3] أن أبا حنيفة كان يقول بهذا في أول أمره ثم رجع، وأن ما حدث بينه وبين ابن أبي الليل كان بسبب ذلك، وكان مقاتل بن سليمان وعدد من معاصريه يثبتون صفات جسمية لله تعالى[4]، بينما كان جعد وتلميذه جهم بن صفوان (ت١٢٨هـ) ذهبا إلى نفي جميع الصفات عن الله إلا ما لا يطلق على ما سواه كالخالقية وأنه يحي ويميت ونحو ذلك، وهذا الخلاف بين هذين الفريقين، إن دل على شيء فإنما يدل على أن الخلاف في صفات الباري قديم يعود إلى عصر التابعين لأن هؤلاء الذين ذكرناهم أو على الأقل بعضهم يعد من التابعين.

وخلاصة القول أن معرفتنا لتصور السلف لفكرة الإله معدومة تماما، ولا سبيل للوصول إلى كنهها، وذلك أن ما ثبت لدينا من مذهبي التشبيه والتعطيل الذين ينسبان إلى مقاتل بن سليمان والجهم، ليستا في الحقيقة

---

١ الأشعري، الابانة في أصول الديانة، ص٥٩.

٢ الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص٦٠.

٣ الأشعري، الابانة عن أصول الديانة، ص١٠٥ - ١٠٦.

٤ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٣٣.

مذهب الرسول والصحابة، أو بكلمة أدق أننا لا نستطيع أن نثبت أن التشبيه كان مذهب النبي والصحابة في الصفات، كما أننا لا نستطيع أن نثبت أن مذهبهم كان التأويل، وذلك أن مذهب التشبيه يرجع إلى مقاتل بن سليمان ومنه اشتق مذهب آخر انتشر بين المحدثين فيما بعد وهو ما عرف بمذهب الإثبات، أما التعطيل أو التأويل فهو مذهب نجده لأول مرة عند الجعد بن درهم وتلميذه جهم بن صفوان، ولا نستطيع أن نثبت أن الجعد أخذ هذا المذهب عن بعض السلف.

وإذا ثبت ذلك، تبين لك أن ما يسمى بمذهب السلف، ليس مذهب الصحابة في الحقيقة، وإنما هو مذهب الحنابلة ومن نحى نحوهم من رواة الحديث، وأنه ليس باستطاعة باحث اليوم مهما بلغ علمه أن يثبت بطريقة علمية تلك الصورة التي كانت موجودة في أذهان الصحابة عن الله التي تعلموها من النبي ﷺ، وننتهي من كل ذلك إلى أن الخلافات في تصورنا للذات الإلهية تعود إلى هذا الغموض في المسألة، ولذلك اختلفت اجتهادات المتأخرين من علماء المسلمين في هذه المسألة، فمنهم من اعتقد أن النبي وصحابته كانوا يفوضون هذه المعاني إلى الله تعالى، ومنهم من اعتقد أنهم كانوا يؤولونها ويحملون هذه الألفاظ المشتركة بمعانيها المجازية، ومنهم من اعتقد أنهم كانوا يثبتون هذه المعاني الظاهرة من الألفاظ المشتركة وإن أدت إلى تجسيم وتشبيه خالصَين، ولما رأوا قبح النتائج المترتبة على إثباتها تعللوا بالقول بأنه أي الله جسم لا كالأجسام وأن له صوت لا كالأصوات، ووجه لا كالوجوه .. وإلى غير ذلك من المتناقضات.

فمن الواضح أن لا طائل من وراء البحث عن مذهب النبي والصحابة في هذه المسألة، وكل ما لدينا هو عبارة عن تأويلات للنصوص القرآنية

المتشابهة، وهكذا يبقى تصورنا للذات الإلهية غامضا إلى الأبد.

ولكن هذا لا يعني أننا لا نستطيع أن نكون لأنفسنا وفي أذهاننا تصورا محكما للذات الإلهية، ليكون توحيدنا وتنـــزيهنا لذاته العلية ثابتا لدينا بشكل معين، وذلك أننا ورثنا من علمائنا القدماء هذه المذاهب الثلاثة التي أشرنا إليها قبل قليل، وهي مذهب التفويض، والتأويل، والإثبات، أما التفويض، فهو مذهب قد انقرض أنصاره، وذلك أنه مذهب عقيم يؤول أمره إلى اللاأدرية، فالقول بأن معنى هذه الكلمات المتشابهة لا يعلمه إلا الله مع أنه يبدو حقا، إلا أنه لا يشبع غريزة العقل الإنساني وهي حب الإطلاع والتشوق إلى معرفة مزيد من التفصيلات عن أسرار الخالق، حتى أن كثيرا من المفسرين لم يرضوا بهذا التفويض حتى في أكثر الألفاظ غموضا في القرآن كالحروف الموضوعة في فواتح السور.

أما مذهب الإثبات وهو في الحقيقة مأخوذ من مذهب التشبيه الذي قال به مقاتل بن سليمان، وقد ذكر ابن خلدون ما يفيد من أن لا فرق بين هذين المذهبين وأنهما في الحقيقة مذهب واحد[1]، فهو أيضا مذهب يحاول السلفيون ترويجه ليحلوا به محل مذهب التأويل الذي اعتمد عليه المسلمون طوال القرون العشرة الماضية، والتأويل هو المذهب الذي سيطر على أذهان المسلمين، ذلك أن المذهب الأشعري وهو مذهب يؤول الصفات التي وردت في الألفاظ المتشابهة، هو المذهب المعتمد لدى جميع المسلمين اليوم، بينما أنصار مذهب الإثبات يسعون جاهدين إلى تقرير مذهبهم، وبناءا على ما سبق، يتضح لنا أن هناك تصورين للذات الإلهية عند المسلمين في الوقت الحاضر، أحدهما مبني على مذهب الإثبات والثاني مبني على مذهب التأويل،

---

١ ابن خلدون، المقدمة، ٤٦٤.

والتأويل والإثبات يعودان إلى التعطيل والتجسيم والتشبيه، فالإثبات هو وجه آخر للتشبيه والتجسيم، والتأويل أصله مذهب التعطيل الذي قال به الجعد بن درهم وجهم بن صفوان، ولابد لنا من أن نسلط مزيدا من الأضواء على هذين المذهبين، وذلك لأهميتهما في الفكر الإسلامي بصورة عامة وفي التصور الإسلامي المعاصر للذات الإلهية بصفة خاصة.

الفصل الحادي والعشرون

العقلانية في مواجهة عقيدة التجسيم والتشبيه

الفصل الحادي والعشرون
العقلانية في مواجهة عقيدة التجسيم والتشبيه

إن مذهب التجسيم والتشبيه أقدم مذهب عقيدي نجده في الفكر الإسلامي، وذلك أن رواد هذا المذهب كانوا من أصحاب التفسير والحديث، وهذان العلمان هما أقدم العلوم الإسلامية على الإطلاق، وأهم الشخصيات التي تزعمت في إرساء قواعد هذا المذهب، كما ذكرت المصادر، المفسر المشهور مقاتل بن سليمان، وقد سلك المفسرون طريقين لتفسير القرآن الكريم، الأول هو طريق النقل، وهو تفسير الآية بآية أخرى أو أثر يروى، والطريق الثاني في تفسير القرآن هو تفسيره بالرأي، ولكن التفسير بالرأي لم يزدهر في العصور المتقدمة في نشأة علم التفسير، وذلك لما كان القدماء من الصحابة يبدون من التحفظ من تفسير القرآن بالرأي، أما التفسير بالنقل، فقد كان شائعا بين علماء الصحابة والتابعين، وكان المفسرون ينقلون من مصدرين، الأول ما روي عن النبي أو عن بعض الصحابة، والثاني ما روي عن أهل الكتاب، وقد عرف بهذا النوع الأخير من النقل بالإسرائيليات والنصرانيات، وقد ذكر ابن خلدون السبب الذي جعل المسلمين ينقلون هذه العلوم عن النصارى واليهود قائلا "صار التفسير على صنفين تفسير نقلى مسند إلى الآثار المنقولة عن السلف وهي معرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النــزول ومقاصد الآي، وكل ذلك لا يعرف إلا بالنقل عن الصحابة والتابعين، وقد جمع المتقدمون في ذلك وأوعوا إلا أن كتبهم ومنقولاتهم

تشتمل على الغث والسمين والمقبول والمردود"[1]، وسبب ذلك على ما يقوله ابن خلدون أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم وكانوا إذا اشتاقوا إلى معرفة سر من أسرار الكون سألوا ممن كان عندهم من اليهود والنصارى، ولم يكن هولاء اليهود على علم بحقيقة التوراة بل كانوا بادية مثل العرب، فلما جاء الإسلام بقي بعض هولاء اليهود على دينهم وأسلم بعضهم وانتقل ما كان لديهم من القصص والأساطير القديمة إلى التفسير، ومن هولاء كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام، ومن النصارى عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج (٧٠ - ١٥٠هـ) الذي نقل عنه الطبري كثيرا من تفسيره.[2]

وإذا رجعنا إلى موضوعنا في نشأة التجسيم والتشبيه نجد أن المفسر المشهور الذي ارتبط اسمه بالتجسيم كان من معاصري ابن جريج هذا قد توفي مقاتل عام (١٥٠هـ)، ويقول ابن نديم "مقاتل ابن سليمان، من الزيدية والمحدثين والقراء.. له من الكتب، كتاب التفسير الكبير، وكتاب الناسخ والمنسوخ، وكتاب تفسير الخمس مائة آية، وكتاب القراءات، وكتاب متشابه القرآن، وكتاب نوادر التفسير، وكتاب الوجوه والنظائر، وكتاب الجوابات في القرآن، وكتاب الرد على القدرية، وكتاب الأقسام واللغات، وكتاب التقديم والتأخير، وكتاب الآيات والمتشابهات[3]، وقد أجمع العلماء على أمرين فيما يتعلق بمقاتل:

---

١ ابن خلدون، المقدمة، ص٤٣٩.

٢ أمين، أحمد، فجر الإسلام، ص٢٠٥.

٣ ابن نديم، الفهرست، ص٢٥٣ - ٢٥٦.

الأول: أجمعوا على أنه كان عالما متبحرا في علم التفسير[1]، ولذلك قال الشافعي "الناس كلهم عيال على ثلاثة: مقاتل بن سليمان في التفسير، وعلى زهير بن أبي سلمي في الشعر، وعلى أبي حنيفة في الكلام"[2]، وقال الذهبي "كان من أوعية العلم بحرا في التفسير"[3]، وقال الخطيب البغدادي "كان له معرفة بتفسير القرآن"[4]، وسأل أحمد بن حنبل عن مقاتل فقال "كانت له كتب ينظر فيها إلا أني أرى أنه كان له علم بالقرآن"[5]، وسأل شاب مرة مقاتل عن قوله تعالى "كل شيء هالك إلا وجهه" قال إنما هو كل شيء فيه الروح، كما قال ههنا لملكة سبأ "وأوتيت من كل شيء" ولم تؤت إلا ملك بلادها، وكما قال "وآتيناه من كل شيء سببا" ولم يؤت إلا ما في يده من الملك، ولم يدع في القرآن، من كل شيء، وكل شيء، إلا سرده".[6]

لقد روى المؤرخون أقوالا كثيرة كلها تدل على أن مقاتل بن سليمان كان آية في التفسير وعلوم القرآن، ومن انتقده من العلماء إنما أشار إلى ضعفه في الحديث والرواية.

لقد روي مقاتل تفسيره عن مجاهد، وعطاء بن أبي رباح، وابي اسحاق

---

١ ذهب رجال الحديث إلى أنه كان ضعيفا في الحديث، ولكن هذا ليس أمرا غريبا، إذ أن شأن معظم القراء والمفسرين كان ذلك، وممن ضعف في الحديث من القراء المشهورين عاصم بن أبي نجود الكوفي وراويه حفص.

٢ شمس الدين، محمد بن على، طبقات المفسرين، ج٢ ص٣٣٠، والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ١٣، ص١٦٠ - ١٦٩.

٣ الذهبي، ميزان الاعتدال، ج٤، ١٧٣.

٤ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٣، ص١٦٠.

٥ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٣، ص١٦٢.

٦ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٣، ص١٦٢.

السبيعي، والضحاك بن مزاحم، ومحمد بن مسلم، والزهري، وعطية العوفى، وسعيد المقبري، وعمر بن شعيب.

وروي عنه شبابة بن سوار، وحمزة بن زياد الطوسي، وحماد بن محمد الفزاري، وابو الجنيد الضرير، وعلى بن الجهد، وبقية بن الوليد الحمصي، وعبد الرازق بن همام الصنعاني، وحرميّ بن عمارة.[1]

والأمر الثاني: الذي أجمع عليه المؤرخون هو أنه كان مجسما مشبها[2]، ولكن الشيء الذي يلاحظ، أن هؤلاء الدارسين لا يفرقون بين كونه مجسما وكونه مشبها، فالتجسيم هو نسبة الجسمية إلى الله، والتشبيه هو تشبيه الله على مخلوقاته، ويقتصر هؤلاء الدارسون بقولهم أن مقاتل أخذ التجسيم والتشبيه عن اليهود والنصارى، وعن بعض الفلاسفة وبعض أتباع ديانات الفرس القديمة[3]، ولكن كيف أخذ عنهم؟ وكيف انتقلت هذه الأفكار إلى مقاتل؟ فهذا ما لم يوضحه الدارسون، ثم ما هو الشيء الذي أخذ مقاتل عن هؤلاء؟ هل هو التجسيم؟ أو التشبيه؟ لم يكن هذا الأمر أيضا قد بحث من قبل، مع أنه في جانب كبير من الأهمية.

لقد درس الدكتور على سامي النشار نشأة حركات الحشوية والمشبهة والمجسمة دراسة مفصلة، ووجد أن هذه الحركة نشأت بين المفسرين والمحدثين، وأنها انتقلت منهم إلى الشيعة القدماء، ثم إلى الكرامية، وأخيرا إلى

---

١ شمس الدين، محمد بن على، طبقات المفسرين، ج٢، ص٣٣٠، والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ١٣، ص١٦٠.

٢ شمس الدين، محمد بن على، التفسير والمفسرون، ج٢، ص٣٣٠، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ١٣، ص١٦٤، الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٨٣، النشار، على، نشأة الفكر الفلسفي، ج١، ص٢٨٥ وما بعدها.

٣ النشار، على سامي، نشأة الفكر، ج١، ص٢٨٥.

التيار السلفي الذي تزعمه ابن تيمية[1]، والدكتور النشار يأخذ معظم أفكاره من محمد بن زاهد الكوثري، وعلى كل، فوجهة نظر الدكتور النشار في هذه المسألة تتلخص فيما يلى:

أولا: إن نشأة التجسيم والتشبيه ترجع إلى ظهور الحشو بين المحدثين والشيعة، وكلمة الحشو كانت تستخدم في معان مختلفة، منها "حشو الحديث" وهو رواية الإسرائيليات والاساطير وكذلك كل الأحاديث الموضوعة، والحشو يعني هنا عدم التفريق بين ما هو ثابت وما هو غير ثابت من أحاديث الرسول ﷺ، ولم يعرف الصحابة هذا النوع من الحشو، ويعتقد الدكتور النشار أن أهل السنة تغلبوا على مشكلة الحشو عن طريق وضع المنهج النقدي للحديث، وهو ما عرف فيما بعد علم "الجرح والتعديل".

ونشأ الحشو أيضا بين الشيعة، ولكن مفهوم الحشو عندهم اختلف عن مفهوم الحشو عند أهل السنة، فالحشو عند الشيعة يعني "حشو الكلام" والحشوية عندهم هم "الجمهور العظيم" وعلى الأخص الفقهاء الأربعة: أبو حنيفة ومالك والشافعي واحمد بن حنبل، لأنهم قالوا بحشو الكلام، مثل أن النبي مات ولم يستخلف خليفة من بعده، فالحشو عندهم هو "شطط الكلام وساقطه".[2]

ثانيا: إن نشأة الحشو ترجع إلى اليهود ورهبان النصارى والمجوس الذين أظهروا الإسلام في عهد الخلفاء الراشدين، ثم أخذوا بعد وفاتهم نشر الحشو بين رواة الأعراب وبسطاء مواليهم الذين لم تكن لهم ثقافة إسلامية واسعة، وفي هذه الفترة ظهر مشبهة الحديث الأوائل.[3]

---

١ النشار، على سامي، نشأة الفكر الفلسفي، ج١، ص٣١٢.

٢ النشار، على، نشأة الفكر الفلسفي، ج١، ص٢٨٥ - ٢٨٦.

٣ النشار، على، السابق، ج١، ص٢٨٧.

إن الدكتور النشار لم يبين الفرق بين التشبيه والتجسيم، و لم يبحث عن نشأة التجسيم وعلاقته بالتشبيه الذي قال إنه نشأ عن الحشو، بالإضافة إلى ذلك، وقع الدكتور نشار في أمر طالما عاب على المستشرقين، وهو أن إرجاع نشأة المذاهب الإسلامية ومعتقداهم إلى اليهود والنصارى والغنوصيين والمجوسية ضرب من التخمين، وأنه لا دليل على هذه الدعاوى، بل يمكن أن تنشأ هذه المذاهب من تلقاء نفسها معتمدة على ما جاء في القرآن من النصوص المتشابهة والتي يظهر من بعضها أنها تنسب الجسمية إلى الله.

لقد رأي الدكتور نشار أن نشأة الحشو والتشبيه والتجسيم يرجع إلى اليهود والنصارى وغيرهما من أهل الديانات القديمة، وهو تابع في ذلك الشهرستاني ومحمد زاهد الكوثري، ولكن ينسون هولاء أن بعض النصوص التي نسبوها إلى اليهود والنصارى جاءت أيضا في الإسلام ومن هذه النصوص حديث «خلق الله آدم على صورته»[1] و«قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن»[2]، ومثل هذه النصوص التي توحي التشبيه أو التجسيم كثيرة وموجودة في الكتاب والسنة، ثم إن العرب عبدت الأصنام في الجاهلية، وفكرة التجسيم والتشبيه تؤدي إلى عبادة الأصنام، ولذلك يروى عن أبي حنيفة أنه قال "بالغ مقاتل في الإثبات حتى جعل الله مثل خلقه"[3]، وفي بعض الروايات حتى جعله صنما.

إن إرجاع نشأة التشبيه والتجسيم إلى أصول غير إسلامية لا يختلف عما يذهب إليه كثير من المستشرقين من أن الفكر الإسلامي كله فكر

---

١ البخاري، الصحيح، كتاب الاستئذان، الحديث رقم٥٧٥٩.

٢ روه الترمذي، في كتاب القدر، باب أن القلوب بين أصبعي الرحمن، ولفظه «إن القلوب بين أصبعين من أصابع الله يقلبها كيف يشاء» ورقم الحديث٢٠٦٦.

٣ محمود، عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الإسلام، ص١٥٠.

مستعار، ويمكن إرجاعه إلى اليهودية والنصرانية والغنوصية، ولكن الحقيقة أن لا سبيل إلى إثبات ما إذا كانت هذه الأفكار جاءت من مصادر غير إسلامية أم لا؟، وهل ترجع أصولها إلى اليهودية أو النصرانية أم لا؟، فالدكتور النشار يقول "لا بد أن مقاتل كان يعيش في وسط يهودي ومسيحي، أخذ عنه التجسيم والتشبيه"[1]، أقول لا سبيل إلى إثبات ذلك علميا، وحتى لو سلمنا جدلا أن مقاتل عاش في وسط يهودي ومسيحي فليس ذلك يعني بالضرورة أنه أخذ التجسيم والتشبيه عنهم، والأعجب من ذلك أن الدكتور النشار[2] ينكر نسبة مذهب جهم إلى السمنية، وقد كان جهم في بلخ وعاش بين من ينتسبون إلى مذهب السمنية، واتهم بجهم أنه أخذ مذهبه عنهم، كما اتهم مقاتل بأنه أخذ مذهبه من اليهود والنصارى والمجوس، فكيف يمكن القول بأن الاتهام الموجه إلى جهم بن صفون لا أساس له، في حين أننا نثبت ما وجه إلى مقاتل من اتهامات لا تختلف في شيء عن تلك التي استبعدناها قبل قليل.

أقول إن في القرآن والحديث النبوي الصحيح نصوصا يمكن أن يفهم منها أنها تقرر التجسيم والتشبيه، ولذلك نجد أن المفتونين بالتشبيه والتجسيم كانوا أصحاب الحديث والتفسير وسوف نجد أن هذا المذهب اعتبر مذهب السلف لدى كثير من السلفيين، وما زال يعتبر مذهب السلف إلى يومنا هذا.

وإذا قلنا إن مقاتلا أخذ التجسيم والتشبيه عن اليهود والنصارى كما يراه الدكتور النشار، فماذا نقول عن المحدثين؟، فهل هؤلاء أخذوا التجسيم والتشبيه عن اليهود والنصارى أيضا؟، إن الدكتور النشار يرى أن التجسيم

---

١ النشار، على، نشأة الفكر الفلسفي، ج١، ص٣٣٩.

٢ النشار، على، المصدر السابق، ج١، ص٣٣٠ - ٣٣٥.

والتشبيه نشآ من الحشو الذي اشتهر به مقاتل وأمثاله، والحشو يعنى في نظره رواية الإسرائيليات والنصرانيات، واستخدامهما في التفسير، ثم أنتقل من المقاتلية إلى الكرامية والشيعة والصوفية وأخيرا إلى السلفيين كتقي الدين ابن تيمية[1]، إذن، انتقل التشبيه والتجسيم، في رأي الدكتور النشار، من اليهودية والنصرانية، إلى المسلمين عن طريق الحشو أي رواية الإسرائيليات، وأول من أوجد التشبيه والتجسيم في الإسلام هو مقاتل بن سليمان، ثم انتقل إلى المحدثين والشيعة والكرامية.[2]

هذه هي وجهة نظر الدكتور النشار في هذه المسألة، وليس هناك من شك أن التجسيم والتشبيه لقيا رواجا كبيرا بين دوائر المحدثين والشيعة، ولكننا نرى أن التشبيه قد ظهر في مرحلة متقدمة في القرن الأول الهجري، لما سنرى أن بعض المشبهة والمجسمة عاشوا في تلك الفترة، وكان مالك بن أنس، ومقاتل بن سليمان، وأحمد بن حنبل وداود الظاهري وغيرهم من أهل الحديث والفقه يذهبون في الصفات إلى مذهب قريب من مذهب التشبيه، كما ذكره الشهرستاني، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أمور منها:

أولا: إن التشبيه والتجسيم كانا أقدم مذهب عرفه المسلمون وكان هذا المذهب منتشرا بين المفسرين ورجال الحديث، وكانوا يسمون هذا مذهب السلف في عصر أحمد بن حنبل.[3]

ثانيا: إن هذا المذهب في الاعتقاد كان يرتكز على مبدأ واحد وهو إثبات

---

١ النشار، على، نشأة الفكر الفلسفي، ج١، ص٣١١.

٢ النشار، نشأة الفكر الفلسفي، ج١، ص٢٩٠ وما بعدها.

٣ الشهرستاني، الملل والنحل، ص١٠٣ - ١٠٤، وانظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٨١ - ٢٩٥، و٣٤٥ - ٣٥٠.

الصفات لله كما وردت في النصوص من غير تأويل ولا تعطيل، وكانوا يقولون، اقرؤوها كما جاءت، وينهون عن تفسيرها، ويثبتون معانيها الحقيقية لله ظاهرا.[1]

ثالثا: إن هذا المذهب نشأ في الإسلام ولم ينتقل الي المسلمين من أصحاب الديانات السابقة، ويدلنا على ذلك أن القائلين به استدلوا بآيات قرآنية وأحاديث نبوية ولم ينسبوا هذا المذهب إلى سواهم من أصحاب الملل والنحل.

وهكذا نجد أن سبب نشأة مذهب تأويل الصفات التي عرف أصحابها بالجهمية أحيانا وبالقدرية والمعطلة أيضا، هو رد فعل مذهب التشبيه والتجسيم المنتشر في أوساط الفقهاء والمحدثين والمفسرين، وقد أدرك الدكتور النشار هذه الحقيقة[2] إذ يقول "إن جهما نادى بنفي الصفات حين رأى مقاتل ابن سليمان ينادي بالتشبيه".[3]

وممن تعرض للبحث، في نشأة التجسيم في الإسلام، الدكتور عرفان عبد الحميد، وقد وجد الدكتور عرفان أن كلام المؤرخين للفرق الإسلامية في نشأة التجسيم والتشبيه كلام تنقصه الأدلة، فالقول بأن التجسيم نشأ في الشيعة وأنهم أخذوا عن اليهود لا دليل عليه، بالإضافة إلى ذلك لاحظ الدكتور عرفان أن هناك نصوصا كثيرة في الكتاب والسنة إذا فسرت على ظاهرها انتهى الأمر بتشبيه الله تعالى بالعبد، والتشبيه ظهر أولا بين صفوف جماعة من أهل الحديث، ثم انتقل إلى بعض فرق الشيعة وأهل السنة.[4]

---

١ الشهرستاني، الملل والنحل، ص١٠٤.

٢ النشار، على، نشأة الفكر الفلسفي، ج١، ص٣٣٠ - ٣٣٤.

٣ النشار، السابق، ج١، ص٣٣٤.

٤ عبد الحميد، عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص٢١٢.

فنشأة التشبيه إذن، في نظر الدكتور عرفان، نشأة داخلية جاءت من قبل التمسك بالتفسير الحرفي للنصوص التي جاء فيها نسبة صفات خبرية إلى الله، أما أول فرقة ظهر عندها التشبيه فهي في نظره، فئة من حشوية أهل الحديث.[1]

وهكذا، في حين يرى الدكتور النشار أن التشبيه والتجسيم انتقلا من أهل الكتاب إلى المسلمين عن طريق المفسر المشهور مقاتل بن سليمان، ويرى الدكتور عرفان أن التشبيه والتجسيم نشآ نشأة داخلية وأنهما ظهرا لأول مرة لدى المحدثين.

وأول فرقة من فرق المشبهة والمجسمة في رأي الدكتور عرفان فرقة "مشبهة أهل الحديث" وهم فرقة منعت التأويل وتعلقت بظواهر النصوص ومن أعلامها مقاتل بن سليمان (ت١٥٠هـ)، وكهمس بن الحسن التميمي (ت١٣٩هـ)، وإبراهيم بن أبي يحي الأسلمي (ت١٨٤هـ)، وغيرهم.

والفرقة الثانية هي "مشبهة الشيعة" ومنهم هشام بن الحَكم (ت١٩٠هـ)[2]، والفرقة الثالثة "فرقة الكرامية" وهم أتباع محمد بن كرام (ت٢٢٥هـ).[3]

ويظهر مما سبق أن كلا من الدكتور على سامي النشار والدكتور عرفان عبد الحميد يعتقد أن التشبيه والتجسيم ظهر في القرن الثاني الهجري، وذلك أنهما يرجعان إبتداء أمر هذا المذهب إلى مقاتل بن سليمان المتوفى سنة (١٥٠هـ)، وأما الخلاف، في الجماعة التي وجد عندها التشبيه والتجسيم لأول

---

١ عبد الحميد، عرفان، دراسات في الفرق والعقائد، ص٢١٢.

٢ هناك خلاف بين المؤرخين في سنة وفاته فنهم من قال ١٧٩هـ، وقال آخرون١٩٠هـ ورجح الزركلي التاريخ الأخير.

٣ عبد الحميد، عرفان، دراسات في الفرق، ص٢١٤.

مرة، فهو لا يعدو أن يكون اختلافا لفظيا بين الباحثَين، وذلك أنهما يتفقان على أن مقاتل هو أقدم شخص ينسب إليه هذا المذهب، ولكن النشار يعتبره مفسرا نشأ بين اليهود والنصارى، بينما يعتبره عبد الحميد عرفان من جملة حشوية المحدثين.

وبعد هذه المناقشة لآراء الباحثَين، نعود فنسأل نفس الأسئلة المطروحة سابقا، وهي متى نشأ مذهب التشبيه والتجسيم؟، ومن هو أول مشبه ومجسم في الإسلام؟، ثم هل هناك فرق بين التشبيه والتجسيم والحشو؟ ثم هل كان هذا المذهب سار على صورة واحدة بعد نشأته أم كانت له صور مختلفة؟ وهل هناك علاقة بين الحشو والتشبيه والتجسيم؟

وللإجابة على هذه الأسئلة، فلابد من البحث عن الفروق اللغوية والاصطلاحية بين هذه الألفاظ.

فالحَشو في اللغة يطلق على ما يحشى به الشيء، وحشا الوسادة والفراش وغيرهما يحشوها حشوا ملأها، واسم ذلك الشيء الحشو على لفظ المصدر، والحشو القطن الذي تُحشى به الفرش وغيرها[1]، والحشو من الناس والإبل الصغار لا كبار فيهم، والحشو من الكلام ما لا يعتمد عليه، أي الحديث اللغو الذي لا يبلغ مستوى الموضوع الذي يساق فيه[2]. والحشو والحشوية وأهل الحشو في الاصطلاح "المشبهة والمجسمة وأهل الظاهر الذين لا يسلكون سبيل التأويل للمتشابه من آيات القرآن" وهم الذين قصرت بهم مداركهم عن التنـــزيه والتجريد للذات الإلهية[3]

---

١ ابن منظور، لسان العرب، حشو.

٢ عمارة، محمد، رسائل العدل والتوحيد، ص٤٦ الهامش.

٣ عمارة، محمد، رسائل العدل والتوحيد، ص٤٦، ٢١٥ الهامش.

والحشوية أو "أهل الحشو" على ما يراه الدكتور عمارة، "هو تعبير أطلقه المعتزلة على خصومهم الذين تكلموا في العلوم الإلهية دون أن تؤهلهم علومهم وعقولهم للبحث في هذا الميدان".[1]

فالحشو، في نظر الدكتور عمارة، ما لا يعتمد عليه من الكلام أو هو الحديث اللغو الذي لا يبلغ مستوى الموضوع الذي يساق فيه، والحشوية مصطلح أطلقه المعتزلة على المشبهة والمجسمة وأهل الظاهر، ورأى آخرون أن الحشو كان يعني رواية الحديث من غير تميز صحيحه من سقيمه، وعند هؤلاء نشأ الحشو في عهد التابعين ونشأ بين رواة الحديث، وكان هذا المصطلح عند جميع الفرق في تلك الفترة يدل على "الكلام غير الدقيق" سواء أكان في رواية الحديث أو في غيره، ولذلك قالوا "حشوية الشيعة" لأنهم كانوا يروون أحاديث كثيرة لا يعرف لها أصل صحيح، وكذلك قالوا "حشوية أهل الحديث" لأنهم كانوا يروون أحاديث فيها إسرائيليات ونصرانيات، فابن نديم يصف ابن كلاب بأنه حشوي لأنه كان يقول "إن كلام الله هو الله"، وهناك "حشوية أهل السنة" لأنهم كانوا يقولون بعدم التنصيص على الإمامة، و"أهل الحشو" هم أهل الظاهر لأنهم كانوا يثبتون لله صفات ظاهرها تشبيه وتجسيم.[2]

وقد نقل الدكتور النشار عن محمد بن زاهد الكوثري، رأيا ليس ببعيد عما ذكرناه قبل قليل في نشأة الحشوية، وهو أن هذا المذهب نشأ

---

١ عمارة، محمد، رسائل العدل، ص٤٧، ١٢٥ الهامش.

٢ راجع ابن النديم، الفهرست، ص٢٥٥، والنشار، نشأة الفكر الفلسفي، ج١، ص٢٨٧، وعمارة، محمد، رسائل العدل، ص١٢٥، يحي بن الحسين (ت٢٩٨ه) الرد على المجبرة القدرية، ص٧٥، حققه الدكتور عمارة ونشره ضمن "رسائل العدل" وانظر أيضا "الرد على أهل الزيغ من المشبهين، لنفس المؤلف.

بفعل رواية الإسرائيليات عمن أسلم من أهل الكتاب، وكان ذلك في العصر الأموي، وانتشر الحشو بين فرقتين، هما أهل الحديث من أهل السنة، والشيعة، ثم لم يدم الحشو في الشيعة بل تخلوا عنه بعد أن دارت بينهم وبين المعتزلة مناقشات في الصفات، أما أهل الحديث فقد بقي الحشو فيما بينهم وتطور إلى تشبيه وتجسيم، وكان رعاع الرواة قد تكلموا في مجلس الحسن البصري بسقط من الكلام، فردهم إلى حشا الحلقة، واسم الحشوية نشأ من ذلك، هؤلاء سموا بالحشوية لهذا السبب، وإليهم ينسب أصناف المشبهة والمجسمة.[1]

أما التشبيه فهو من الشِّبه والشَّبَه والشَّبِيه وهو المِثل، والجمع أشباه، وأشبه الشيءُ الشيءَ ماثله، وفي المثل "من أشبه أباه فما ظلم"، والتشبيه في البديع "الدلالة على مشاركة شيء لشيء في أخص صفاته، لا على وجه الاستعارة، والتشبيه في اصطلاح المتكلمين "القول بقدر مشترك بين الخالق والمخلوق"[2]، وفي المعجم الفلسفي لجميل صليبا أن "التشبيه مشتق من اللفظ اليوناني [Anthropomorphistes]، وهي في الانجليزية [Anthropomorphism]، وهو تصور الله في ذاته أو في صفاته على مثال الإنسان ويقابله التنـــزيه، والمشبهة قوم شبهوا الله بالمخلوقات ومثلوه بالمحدثات".[3]

ويذكر البغدادي أن هناك صنفين من المشبهة، صنف شبهوا ذات الله بذات المخلوقين، وصنف شبهوا صفاته بصفات غيره، فمن الصنف الأول السبئية الذين سموا عليا إلها، والبيانية الذين زعموا أن معبودهم إنسان من

---

١ النشار، تاريخ الفكر الفلسفي، ج١، ص٢٨٧، نقلا عن الكوثري "مقدمة تبين كذب المفتري".

٢ ابن منظور، لسان العرب، شبه وخليل الجر، المعجم العربي، التشبيه.

٣ راجع تعريفات الجرجاني، والمعجم الفلسفي، للدكتور جميل صليبا مادة "مشبهة".

نور، والمغيرية الذين زعموا أن الله ذو أعضاء وأن أعضاءه على صورة حروف الهجاء، ومن الصنف الثاني الهشامية أتباع هشام بن الحكم، واليونسية المنسوبة إلى يونس بن عبد الرحمن القمي والكرامية وغيرها.[1]

ويلاحظ هنا أن البغدادي لا يفرق بين التجسيم والتشبيه، ثم إن جعله المشبهة صنفين ليس تقسيما علميا، وذلك أن لا فرق في الحقيقة بين الصنف الأول والصنف الثاني، وذلك أن الذين يشبهون ذات الله بذات المخلوقين هم في الحقيقة يشبهون صفاته بصفات المخلوقين، إلا إذا قلنا أنه أراد بذلك التفريق بين المشبهة والمجسمة، فجعل الصنف الأول مشبهة، والصنف الثاني مجسمة، وذلك أنه ذكر في الصنف الأول أولئك الذين ادعوا بألوهية عليّ أو بألوهية أئمتهم، كالسبئية والخطابية، وكذلك الذين قالوا بأن معبودهم شخص من نور أو اعتقدوا بالحلول، أي أن الروح الإلهية تحل في الصور الحسنة، أما الذين قالوا إن لله جسما أو له أعضاء كأعضاء الآدميين، أو أثبتوا له صفات كصفات المخلوقين فيمكن أن يقال عنهم بأنهم مجسمة، ولكن المؤلف لا يفرق بين المجسمة والمشبهة كما قلنا مما لا يدع لنا مجالا لتأويل كلامه إلى هذا النحو، وعلى كل فالبغدادي يعتبر معظم الفرق الإسلامية مشبهة بما فيهم المعتزلة، وهو أمر غريب إذ أننا لا نجد أحدا من أصحاب المقالات اعتبر المعتزلة مشبهة سوى البغدادي.

والحقيقة أن التشبيه، كما سبق، هو تشبيه الله بالمخلوقين أو أن نتصور الله في صورة شخص تفوق صفاته على صفات الآخرين في الكيف، وهذا التصور في الحقيقة متأصل في الأديان السماوية أو الديانات الإبراهيمية كلها، وهي اليهودية والنصرانية والإسلام، فأتباع هذه الديانات يتصورون الله في

---

١ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٧١ - ١٧٢.

صورة شخص خير وهناك خلافا شديدا في مصدر الشر بين أتباع هذه الديانات، فالتشبيه إذا مذهب قديم قدم هذه الديانات، و لم ينشأ في الإسلام فقط ولا بين الفرق الإسلامية، بل هو لبّ عقيدة أتباع الديانات السماوية، فالله في نظر هذه الديانات يعاقب المسيء ويجازي المحسن وينتقم من الظالم، وله أعداء إلى غير ذلك مما يتصف به البشر من العلاقات والاحساسات والشعور.

أما التجسيم فهو مأخوذ من لفظ الجسم وهو "جماعة البدن أو الأعضاء"[١] والتجسيم تعظيم الشيء وتضخيمه، وفي اصطلاح المتكلمين "القول بجسمية الله تعالى"[٢]، والاعتقاد بجسمية الله اعتقاد من أقدم المعتقدات، وذلك أن البشر عبد قديما ولا يزال بعضهم يعبدون صورا مجسمة أو أصناما هي في الحقيقة أجساما مصورة بصور مختلفة تدل على أفكار ومعتقدات معينة، وقد ذكر الشهرستاني أن التجسيم والتشبيه كانا قد ظهرا أولا بين الشيعة[٣]، والمؤرخون يدعون أن المذهب انتقل من اليهودية والنصرانية إلى الشيعة، ثم إلى بعض الفرق، وقد رفض هذا الرأي الدكتور عبد الحميد عرفان، كما مر بنا، وأثبت أن هناك نصوصا في الإسلام تؤدي إلى التجسيم إذا أجريت على ظاهرها، وليس هناك من شك في أن في القرآن والحديث النبوي نصوصا تصف الله بصفات لا يمكن أن نتصورها إلا في حدود الجسم، فالوجه واليد والقدم والأصابع، أعضاء لا يمكن أن نتصورها إلا في حدود الاجسام، ونحن نعرف الآن أن فكرة الجسم أو "المادة" قد تطورت واتسع مفهومها حتى شمل الضوء والهواء والنور وغير ذلك من الأشياء التي كان

---

١ ابن منظور، لسان العرب، مادة جسم.

٢ الجر، خليل، المعجم العربي الحديث، مادة التجسيم.

٣ انظر مثلا الملل والنحل للشهرستاني ص١٧٣، ٢١١.

يعتقد بعض القدماء بأنها لا جسمية، وقد وصف القرآن الله بأنه نور، وكثير من الناس يعتقد اليوم بأن النور مادة، أو هو عبارة عن جسيمات صغيرة، ومهما يكن من أمر فالتجسيم في الأديان السماوية هو كالتشبيه قديم، وهناك نصوصا في كل هذه الديانات توحي بأن الله جسم، وقد ظهر التجسيم لأول مرة في الإسلام كمذهب اعتقادي لدى شخص يعرف بالمغيرة بن سعيد (ت ١١٩هـ) وتعرف فرقته بالمغيرية، ثم يظهر لدى المفسر المشهور مقاتل بن سليمان (ت١٥٠هـ)، ثم عند فرقة انتسبت إلى هشام بن الحَكم (ت١٩٠هـ)، وقد ذكر غير واحد من المؤرخين وكتاب الفرق أن هناك من قال بالتجسيم وأنكر أن يكون الباري صورة[1]، وهناك من أنكر أن يكون جسما وقال إنه صورة، وهناك من أنكر أن يكون الله جسما أو صورة.[2]

من هنا يمكن أن نكتشف العلاقة القائمة بين التشبيه والتجسيم، فالقائلون بأن الله صورة أو يثبتون صورة معينة لله تعالى، يشبهونه، والقائلون بالتجسيم يثبتون الجسمية لله، وهؤلاء القائلون بالتجسيم لابد أنهم يتصورون للجسم شكلا أو صورة، ولذلك قالوا أنه مصمت وقال آخرون بأن الجسم أجوف، وذكر آخرون بأن له طولا وعرضا ومقدارا إلى غير ذلك، مما يدل على أنهم كانوا يتصورون جسما له صورة أو شكل معين، وإذا ثبت ذلك، تبين أن التجسيم ليس إلا نوعا من أنواع التشبيه المتطرف، فالمغالاة في التشبيه أدى إلى القول بالتجسيم، وهذا يعني أن التجسيم نشأ عن التشبيه.

ولنرجع إلى ما كنا نحاول أن نصل إليه وهو أن نجيب على الأسئلة التي طرحنها فيما سبق، وقد أجبنا عن بعض هذه الأسئلة من خلال مناقشتنا لهذه

---

١ يبدو أن مصطلحي "الجسم والصورة" هنا يعني بالمفهوم الفلسفي، وعلى هذا تكون الصورة مقابلة للجسم.

٢ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٨٣، الشهرستاني، الملل والنحل، ص١٨٧.

المسائل، ولكن نود أن نوضح أن هذه الأفكار وهي الحشو والتشبيه والتجسيم ظهرت في الفكر الإسلامي بصورة طبيعية، وقد كانت موجودة قبل ذلك في الديانات الإبراهيمية كاليهودية والنصرانية، وسواء أقلنا إنها انتقلت من هاتين الديانتين إلى الإسلام أو أنها نشأت بصورة ذاتية في الإسلام، فمن الواضح أن هذه الأفكار مرّت بمراحل ثلاثة، هي مرحلة الحشو، وهي المرحلة التي لم يميز المؤمنون بين ما هو صحيح وثابت من نصوص الديانة التي يؤمنون بها وبين ما هو دخيل أو غير ثابت، ويكون التسليم وعدم البحث في القضايا المتشابهة هي السمة الأساسية في هذه المرحلة، وتليها مرحلة التشبيه، وهي تنشأ مِن اعتقاد المؤمنين بوجود صفات كصفات الآدميين للخالق، وتنشأ هذه الاعتقادات مِنْ محاولات المؤمنين بتفسير النصوص، فيثبتون الصفات المذكورة في هذه النصوص على ظاهرها. أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة التجسيم وهي تنشأ عن المغالاة في التشبيه.

يأتي بعد هذه المراحل الثلاثة مرحلة رابعة هي مرحلة التنـــزيه، وهي في الحقيقة عكس التجسيم، فالتنـــزيه هو في حقيقته تشبيه مهذب وذلك أنه يثبت بعض الصفات للخالق، وأرقى مذاهب التنـــزيه ما عرف بالتعطيل، الذي هو نفي كل الصفات التي تطلق على الله.

ولكن هناك حقيقة يجب أن لا تغفل عن أذهاننا وهي أن الناس ليسوا كلهم على منـــزلة واحدة في عمق التفكير وسعة التصور وبعد النظر وغير ذلك من القدرات العقلية ولذلك نجد أن من الناس من يناسبهم منهج الحشو بينما نجد آخرين يناسبهم المنهج التحليلي العميق، وكذلك نجد من يعجبه التجسيم بينما نجد آخرين يعجبهم التعطيل، وهكذا فإن الناس ليسوا كلهم على نمط واحد في التفكير، ولذلك نجد أن معظم هذه المذاهب عاشت في المجتمعات الإسلامية فترة طويلة.

الفصل الثاني والعشرون

العقلانية في مواجهة عقيدة الجبر والاختيار

الفصل الثاني والعشرون

العقلانية في مواجهة عقيدة الجبر والاختيار

لاحظنا فيما سبق أن الإيمان بالتشبيه والتجسيم قد ساد في القرون الإسلامية الأولى، وكان المسلمون الأوائل في العصر النبوي يتصورون الله وكأنه شخص له كل صفات الكمال، لما جاء في القرآن والسنة من صفات كالقوة والعزة[١]، والقدرة[٢]، والعلم[٣]، والمكر[٤]، والإكرام[٥] وغير ذلك من الصفات التي كانت تطلق عادة على الرجال الممتازين عند العرب الجاهليين، وتحت هذا التصور للإله لم يكن هناك مجال للإيمان بالاختيار، لأن وصف الله بهذه الصفات المطلقة لم يكن يتلاءم مع إثبات حرية الإرادة للانسان، فكان لابد من القول بالقضاء والقدر المحتومين، وقد ساد الإيمان بفكرة القضاء والقدر في القرون الأولى إبتداء من ظهور الإسلام إلى نهاية عهد الصحابة، وعاش هذا الاعتقاد جنبا إلى جنب بفكرة التشبيه، ولما بدأت بذور فكرة الإرادة الحرة للإنسان تظهر في أواخر عهد التابعين ظهرت في نفس الوقت آراء تنادي بعدم الإطلاق على الله بالصفات التي تطلق على غيره من الآدميين، كالرحمة والعلم والقوة والعزة والكرم وغير ذلك، وقد كانت هذه الدعوة ملائمة لفكرة حرية الإرادة، لأن وصف الله بأنه خالق ومبدع وموجد

---

١ كما جاء في قوله تعالى ﴿وهوالقوي عزيز﴾ الشورى، الآية١٩.

٢ كما جاء في مثل قوله تعالى ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ البقرة، الآية٢٠.

٣ كما جاء في مثل قوله تعالى ﴿عليم بذات الصدور﴾ آل عمران، الآية١٤٥.

٤ كما جاء في مثل قوله تعالى ﴿ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين﴾ آل عمران،٥٤.

٥ كما في مثل قوله تعالى ﴿ذو الجلال والاكرام﴾ الرحمن، الآية٢٧.

ومحيي ومميت وما كان مثل ذلك فقط وعدم الاطلاق عليه صفات كالقوة والقهر والجبروت يتيح فرصة للقائلين بحرية الإرادة للتفريق بين المجال الذي تتناول به حرية العبد وبين المجال الذي تتحرك فيه القدرة الإلهية، فالله خالق مبدع يحيي ويميت، بينما يطلق على الإنسان بأنه حر مريد فاعل حسب استطاعته.

الإيمان بالجبر إذن، أو بمعنى أدق الإيمان "بالقضاء والقدر" كان العقيدة التي سادت في عصر الصحابة، وكانوا يرون أن كل شيء يجري على قضاء وقدر من الله، أما دور الإنسان فلم يكن في نظرهم سوى تنفيذ الإرادة الإلهية التي سبق أن كتبت في اللوح المحفوظ، هذه هي عقيد السلف الصالح، فهذه أمور بديهية، ولكن لئلا ندع مجالا لمجادل، نتناول هذه المسألة بشيء من التفصيل مستندين إلى النصوص التي وردت في القرآن والسنة.

الجبر (القضاء والقدر) في القرآن والسنة

وردت في القرآن والسنة الصحيحة مجموعة من النصوص وردت فيها جملة من القضايا الآساسية التي تدل دلالة واضحة على أن كل شيء بقضاء وقدر وأن الإنسان ليس إلا كالريشة المعلقة في الهواء لا إرادة له ولا فعل له، وهذه الأمور هي:

١. وجود مشيئة إلهية مطلقة، وبجانب ذلك تنفي أي مشيئة أو إرادة حرة عما سواه، فالنفع والضر والهداية والضلالة ودخول الجنة والنار كل ذلك بمشيئة الله.

٢. إن الله سبحانه وتعالى قدر كل شيء وجعله في كتاب مبين وعلى هذا يتقرر مصيره.

٣. خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان وكذلك الأفعال التي يفعل بها، وخلق لكل إنسان نوعا خاصا من الأفعال فهو قادر على فعلها لأن الله يسر له، وما سوى ذلك لا يستطيع أن يفعل، مما يعني أن قدرة الإنسان في الكم والكيف محدودة ومقدرة مسبقا، لأن الأفعال مخلوقة لله ثم إن كل إنسان خلق له نوعا خاصا من الأفعال لا يستطيع فعل ما سواها، ثم يسر له فعلها.

وهذه الأمور الثلاثة واضحة من النصوص، وهي أمور لا تدع مجالا للقول بحرية الإرادة، وأما ما احتج به القائلون بالإرادة الحرة لا يعدوا من أن يكون مجموعة من الآيات التي أولوها، بالإضافة إلى مجموعة من الاستنتاجات المنطقية التي يمكن نقضها باستنتاجات أخرى مثلها، كما أن الاستنتاجات المنطقية ليست حجة على النصوص الدينية، وسوف نعرض لهذه النصوص والاستنتاجات فيما بعد، ولكن نورد أولا مجموعة من النصوص التي تقرر القضاء والقدر المحتومين:

أ. الجبر في القرآن

١. ﴿الله خالق كل شيء﴾.[١]
٢. ﴿وكل شيء عنده بمقدار﴾.[٢]
٣. ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾.[٣]
٤. ﴿ويتوب الله على من يشاء والله عليم حكيم﴾.[٤]

---

١ الزمر ٦٢.
٢ الرعد ٨.
٣ القمر ٦٩.
٤ التوبة ١٥.

٥. ﴿كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء﴾.[١]

٦. ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾.[٢]

٧. ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾.[٣]

٨. ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾.[٤]

٩. ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليما حكيما﴾.[٥]

١٠. ﴿ولكن يدخل من يشاء في رحمته﴾.[٦]

١١. ﴿كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء﴾.[٧]

١٢. ﴿ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم﴾.[٨]

١٣. ﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة﴾.[٩]

١٤. ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾.[١٠]

١٥. ﴿قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا﴾.[١١]

---

١ الأعراف ١٨٨.

٢ السجدة ١٣.

٣ الصافات ٩٦.

٤ التكوير ٢٩.

٥ الإنسان ٣٠.

٦ الشورى ٨.

٧ المدثر ٣١.

٨ الأنعام ٣٩.

٩ القصص ٦٨.

١٠ الأحزاب ٣٦.

١١ التوبة ٥١.

١٦. ﴿من يهد الله فهو المهتدى ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون﴾.[١]
١٧. ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا﴾.[٢]
١٨. ﴿فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة﴾.[٣]
١٩. ﴿قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله﴾.[٤]
٢٠. ﴿ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون﴾.[٥]
٢١. ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة﴾.[٦]
٢٢. ﴿أفمن حق عليه كلمة العذاب أفأنت تنقذ من في النار﴾.[٧]
٢٣. ﴿والله يختص برحمته من يشاء﴾.[٨]
٢٤. ﴿يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾.[٩]
٢٥. ﴿والله يرزق من يشاء بغير حساب﴾.[١٠]

---

١ الأعراف ١٧٨.
٢ الأنعام ١٢٥.
٣ النحل ٣٦.
٤ يونس ٤٩.
٥ هود ٣٥.
٦ البقرة ٦.
٧ الزمر ١٩.
٨ البقرة ١٠٥.
٩ البقرة ١٤٢.
١٠ البقرة ٢١٢.

٢٦. ﴿والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾.[١]

٢٧. ﴿والله يؤتى ملكه من يشاء﴾.[٢]

٢٨. ﴿وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء﴾.[٣]

٢٩. ﴿يؤتى الحكمة من يشاء﴾.[٤]

٣٠. ﴿ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء﴾.[٥]

٣١. ﴿فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء﴾.[٦]

٣٢. ﴿هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء﴾.[٧]

٣٣. ﴿والله يؤيد بنصره من يشاء﴾.[٨]

٣٤. ﴿إن الله يرزق من يشاء بغير حساب﴾.[٩]

٣٥. ﴿قال كذلك الله يفعل ما يشاء﴾.[١٠]

٣٦. ﴿قال كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون﴾.[١١]

---

١ البقرة ٢١٣.

٢ البقرة ٢٤٧.

٣ البقرة ٢٥١.

٤ البقرة ٢٦٩.

٥ البقرة ٢٧٢.

٦ البقرة ٢٨٤.

٧ آل عمران ٦.

٨ آل عمران ١٣.

٩ آل عمران ٣٧.

١٠ آل عمران ٤٠.

١١ آل عمران ٤٧.

٣٧. ﴿قل إن الهدى هدى الله﴾.[١]

٣٨. ﴿قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء﴾.[٢]

٣٩. ﴿يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾.[٣]

٤٠. ﴿ولله ما في السموات وما في الأرض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء﴾.[٤]

٤١. ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾.[٥]

٤٢. ﴿ألم تر إلى الذين يزكون أنفسهم بل الله يزكي من يشاء ولا يظلمون فتيلا﴾.[٦]

٤٣. ﴿يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء﴾.[٧]

٤٤. ﴿ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده﴾.[٨]

٤٥. ﴿ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون﴾.[٩]

٤٦. ﴿إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده﴾.[١٠]

---

١ آل عمران ٧٣.

٢ آل عمران ٧٣.

٣ آل عمران ٧٤.

٤ آل عمران ١٢٩.

٥ النساء ٤٨.

٦ النساء ٤٩.

٧ المائدة ١٨، ٤٠.

٨ الأنعام ٨٨.

٩ الأنعام ١١١.

١٠ الأعراف ١٢٨.

٤٧. ﴿ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء والله غفور رحيم﴾.[١]

٤٨. ﴿والله يدعوا إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾.[٢]

٤٩. ﴿وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يرد بخير فلا راد لفضله يصيب به من يشاء من عباده وهو الغفور الرحيم﴾.[٣]

٥٠. ﴿نصيب برحمتنا على من نشاء ولا نضيع أجر المحسنين﴾.[٤]

٥١. ﴿نرفع درجات من نشاء﴾.[٥]

٥٢. ﴿ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وهم يجادلون في الله﴾.[٦]

٥٣. ﴿الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر﴾.[٧]

٥٤. ﴿قل إن الله يضل من يشاء ويهدي إليه من أناب﴾.[٨]

٥٥. ﴿ولو أن قرآنا سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى بل لله الأمر جميعا أفلم ييأس الذين آمنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا﴾.[٩]

---

١ التوبة ٢٧.

٢ يونس ٢٥.

٣ يونس ١٠٧.

٤ يوسف ٥٦.

٥ يوسف ٧٦.

٦ الرعد ١٣.

٧ الرعد ٢٦.

٨ الرعد ٢٧.

٩ الرعد ٣١.

٥٦. ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾.[١]

٥٧. ﴿فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء﴾.[٢]

٥٨. ﴿ولكن الله يمن على من يشاء من عباده وما كان لنا أن نأتيكم بسلطان إلا بإذن الله﴾.[٣]

٥٩. ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾.[٤]

٦٠. ﴿إن ربك يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر﴾.[٥]

٦١. ﴿ومن يهن الله فما له من مكرم إن الله يفعل ما يشاء﴾.[٦]

٦٢. ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبدا ولكن الله يزكي من يشاء﴾.[٧]

٦٣. ﴿يهدى الله لنوره من يشاء﴾.[٨]

٦٤. ﴿والله يرزق من يشاء بغير حساب﴾.[٩]

٦٥. ﴿والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾.[١٠]

---

١ الرعد ٣٩.

٢ إبراهيم ٤.

٣ إبراهيم ١١.

٤ النحل ٩٣.

٥ الاسراء ٣٠.

٦ الحج ١٨.

٧ النور ٢١.

٨ النور ٣٥.

٩ النور ٣٨.

١٠ النور ٤٦.

٦٦. ﴿إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾.[١]

٦٧. ﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة﴾.[٢]

٦٨. ﴿يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر﴾.[٣]

٦٩. ﴿يعذب من يشاء ويرحم من يشاء وإليه تقلبون﴾.[٤]

٧٠. ﴿الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر له﴾.[٥]

٧١. ﴿بنصر الله ينصر من يشاء﴾.[٦]

٧٢. ﴿لله الأمر من قبل ومن بعد﴾.[٧]

٧٣. ﴿أو لم يروا أن الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر﴾.[٨]

٧٤. ﴿قل إن ربي يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾.[٩]

٧٥. ﴿قل إن ربي يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر له﴾.[١٠]

٧٦. ﴿أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾.[١١]

---

١ القصص ٥٦.

٢ القصص ٦٨.

٣ القصص ٨٢.

٤ العنكبوت ٢١.

٥ العنكبوت ٦٢.

٦ الروم ٥.

٧ الروم ٤.

٨ الروم ٣٧.

٩ سبأ ٣٦.

١٠ سبأ ٣٩.

١١ فاطر ٨.

٧٧. ﴿إن الله يسمع من يشاء وما أنت بمسمع من في القبور﴾.[١]

٧٨. ﴿ذلك هدى الله يهدي به من يشاء ومن يضلل الله فما له من هاد﴾.[٢]

٧٩. ﴿أو لم يعلموا أن الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر﴾.[٣]

٨٠. ﴿ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء في رحمته ﴾[٤]

٨١. ﴿يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر﴾.[٥]

٨٢. ﴿الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب﴾.[٦]

٨٣. ﴿يرزق من يشاء وهو القوي العزيز﴾.[٧]

٨٤. ﴿ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ولكن ينـــزل بقدر ما يشاء﴾.[٨]

٨٥. ﴿ولله ملك السموات والأرض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء﴾.[٩]

٨٦. ﴿لئلا يعلم أهل الكتاب ألا يقدرون على شيء من فضل الله وأن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾.[١٠]

---

١ فاطر ٢٢.

٢ الزمر ٢٣.

٣ الزمر ٥٢.

٤ الشورى ٨.

٥ الشورى ١٢.

٦ الشورى ١٣.

٧ الشورى ١٩.

٨ الشورى ٢٧.

٩ الفتح ١٤.

١٠ الحديد ٢٩.

٨٧. ﴿كذلك يضل الله ويهدي من يشاء﴾.[١]

٨٨. ﴿وما يذكرون إلا أن يشاء الله﴾.[٢]

٨٩. ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾.[٣]

٩٠. ﴿يدخل من يشاء في رحمته﴾.[٤]

٩١. ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾.[٥]

٩٢. ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾.[٦]

٩٣. ﴿قضي الأمر الذي فيه تستفتيان﴾.[٧]

٩٤. ﴿لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتكم عذاب عظيم﴾.[٨]

٩٥. ﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها﴾.[٩]

٢. الجبر في السنة

١. «تعوذوا بالله من جَهد البلاء ودرك الشقاء وسوء القضاء

---

١ المدثر ٣١.

٢ المدثر ٥٦.

٣ الإنسان ٣٠.

٤ الإنسان ٣١.

٥ التكوير ٢٩.

٦ الصافات ٩٦.

٧ يوسف ٤١.

٨ الأنفال ٦٨.

٩ الحديد ٢٢.

وشماتة الأعداء».[1]

٢. «والذي يحلف به عبد الله لو أن أحدهم أنفق مثل أحد ذهبا ما قبل منه ذلك حتى يؤمن بالقدر خيره وشره.. ».[2]

٣. حدثنا بندار حدثنا عبد الرحمن بن مهدي حدثنا شعبة عن عاصم بن عبيد الله قال سمعت سالم بن عبيد الله يحدث عن ابيه قال: قال عمر يا رسول الله أرأيت ما نعمل فيه أمر مبتدع أو مبتدأ أو فيما قد فرغ منه؟ فقال «فيما قد فرغ منه يا بن الخطاب وكل ميسر أما من كان من أهل السعادة فإنه يعمل للسعادة وأما من كان من أهل الشقاء فإنه يعمل للشقاء».[3]

٤. قال علي "بينما نحن مع رسول الله ﷺ وهو ينكت في الأرض إذ رفع رأسه إلى السماء ثم قال «ما منكم من أحد إلا قد علم»، وقال وكيع «إلا قد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة» قالوا أفلا نتكل يا رسول الله؟ قال «لا اعملوا فكل ميسر لما خلق له».[4]

٥. وفي رواية أن عليا رضي الله عنه قال: كنا في جنازة في البقيع فأتى النبي ﷺ فجلس وجلسنا معه ومعه عود ينكت به في الأرض فرفع رأسه إلى السماء فقال «ما من نفس منفوسة إلا قد كتب مدخلها»

---

١ البخاري، الصحيح، كتاب القدر، الحديث رقم ٦١٢٦، ورواه مسلم في كتاب الذكر والدعاء والتوبة، الحديث رقم ٤٨٨٠.

٢ الترمذي، السنن، كتاب الإيمان، الحديث رقم ٢٥٣٥، رواه أيضا مسلم في كتاب الإيمان، الحديث رقم٩.

٣ الترمذي، سنن الترمذي، الحديث رقم ٢٠٦١، قال أبو عيسى الترمذي هذا حديث حسن صحيح.

٤ الترمذي، السنن، الحديث رقم ٢٠٦٢، قال الترمذي هذا حديث حسن صحيح.

فقال القوم يا رسول الله أفلا نتكل على كتابنا فمن كان من أهل السعادة فإنه يعمل للسعادة ومن كان من أهل الشقاء فإنه يعمل للشقاء قال «بل اعملوا فكل ميسر لما خلق له، أما من كان من أهل السعادة فإنه ييسر لعمل السعادة وأما من كان من أهل الشقاء فإنه ييسر لعمل الشقاء» ثم قرأ ﴿فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى﴾.[1]

٦. وعن ابن مسعود قال حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه في أربعين يوما ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله إليه الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع يكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد فوالذي لا إله غيره إن أحدكم ليعمل عمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع ثم يسبق عليه الكتاب فيختم له عمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل عمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع ثم يسبق عليه الكتاب فيختم له بعمل أهل الجنة فيدخلها».[2]

٧. وعن عمر بن العاص رضى الله عنه قال خرج علينا رسول الله ﷺ وفي يده كتابان فقال «أتدرون ما هذان الكتابان» فقلنا لا يا

---

١ الترمذي، السنن، الحديث رقم ٢٠٦٧، قال الترمذي حديث حسن صحيح. ورواه البخاري في كتاب القدر الحديث رقم ٦١١٥ ورواه مسلم رقم ٤٧٨٦.

٢ الترمذي، السنن، الحديث رقم ٢٠٦٣، قال أبو عيسى وهذا حديث حسن صحيح. ورواه البخاري في كتاب القدر الحديث ٦١٠٥ ومسلم رقم ٤٧٨١.

رسول الله إلا أن تخبرنا فقال للذي في يده اليمنى «هذا كتاب من رب العالمين فيه أسماء أهل الجنة وأسماء آبائهم وقبائلهم ثم أجمل على آخرهم فلا يزاد فيهم ولا ينقص منهم أبدا»، ثم قال للذي في شماله «هذا كتاب من رب العالمين فيه أسماء أهل النار وأسماء آبائهم وقبائلهم ثم أجمل على آخرهم فلا يزاد فيهم ولا ينقص منهم أبدا»، فقال أصحابه ففيم العمل يا رسول الله إن كان أمر قد فرغ منه فقال «سددوا وقاربوا فإن صاحب الجنة يختم له بعمل أهل الجنة وإن عمل أي عمل وإن صاحب النار يختم له بعمل أهل النار وإن عمل أي عمل» ثم قال رسول الله ﷺ بيديه فنبذهما ثم قال «فرغ ربكم من العباد فريق في الجنة وفريق في السعير».[١]

٨. وعن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه».[٢]

٩. وعن عمر بن الخطاب أنه قال "لما نزلت هذه الآية ﴿فمنهم شقي وسعيد﴾ سألت رسول الله ﷺ فقلت يا نبي الله فعلى ما نعمل على شيء قد فرغ منه أو على شيء لم يفرغ منه قال «بل على شيء قد فرغ منه وجرت به الأقلام يا عمر ولكن كل ميسر لما خلق له».[٣]

---

١ الترمذي، السنن، الحديث رقم ٢٠٦٧.

٢ الترمذي، السنن، الحديث رقم ٢٠٧٠.

٣ الترمذي، السنن، الحديث رقم ٣٠٣٦، قال الترمذي هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه لا نعرفه الا من حديث عبد الملك بن عمرو.

١٠. وعن أبي الأسود الدؤلي قال: قال لي عمران بن الحصين أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه أشيء قضي عليهم ومضي عليهم من قدر ما سبق أو فيما يُستَقبلون به مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقلت بل شيء قضي عليهم ومضي عليهم قال: فقال أفلا يكون ظلما قال: ففزعت من ذلك فزعا شديدا وقلت كل شيء خلق الله وملك يده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون. فقال لى يرحمك الله إني لم أرد بما سألتك إلا لأحزر عقلك إن رجلين من مزينة أتيا رسول الله ﷺ فقالا يا رسول الله أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه أشيء قضي عليهم ومضي فيهم من قدر قد سبق أو فيما يُستَقبلون به مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم. فقال «لا بل شيء قضي عليهم ومضى فيهم» وتصديق ذلك في كتاب الله عز وجل ﴿ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها﴾.[1]

١١. وعن عمرو بن عاص قال سمعت رسول الله ﷺ يقول «كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة قال وعرشه على الماء».[2]

أما النصوص التي تدل على أن الإنسان مخير فهي أقل وضوحا من تلك التي ذكرناها في الجبر، ومعظمها ورد في القرآن أما في الحديث فلا أثر لمثل هذه النصوص، ومن أهم ما ورد منها:

١. الآيات التي تدل على أن الله لا يكلف نفسا إلا وسعها، كقوله

---

١ رواه مسلم في كتاب القدر الحديث رقم ٤٧٩٠.

٢ مسلم، الإمام، صحيح مسلم، كتاب القدر، الحديث رقم ٤٧٩٧.

﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾[1]، وكقوله ﴿لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها﴾.[2]

٢. الآيات التي تدل على أن للإنسان استطاعة، كقوله تعالى ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾[3]، وكقوله تعالى ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا﴾.[4]

٣. الآيات التي توحي أن للإنسان اختياراً في ما يفعله من الأعمال كقوله تعالى ﴿إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا﴾.[5]

٤. الآيات التي تدل على وجود الجزاء والثواب، كقوله تعالى ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾[6]، وقوله تعالى ﴿من يعمل سوءا يجز به﴾[7] وكقوله ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾.[8]

هذه هي أهم النصوص التي احتج بها القائلون بالإرادة الحرة، ومن البين أن هذه النصوص لا تدل دلالة واضحة ما أراد به المحتجون بها، ومن اليسير أن تفسر ضمن الأصول التي تقررها النصوص السابقة التي تقرر بالجبر، فهذه النصوص بينت أن الإنسان مخلوق لله وكذلك كل ما يقوم به من أعمال

---

١ البقرة ٢٨٦.

٢ الطلاق ٧.

٣ التغابن ١٦.

٤ آل عمران ٩٧.

٥ الإنسان ٣.

٦ الزلزلة ٧.

٧ النساء ١٢٣.

٨ المدثر ٣٨.

مختلفة، بالإضافة إلى ذلك فالأشياء كلها مقدرة مسبقا، ومشيئة الله تحيط فوق كل ذلك، وأفعال الإنسان لا تعدوا أن تكون تنفيذا لخطة وضعت مسبقا لبعض الأفعال التي تناسبه، ففي ضمن هذه المبادئ، يمكن أن تفسر ما احتج به القائلون بالاختيار، فالقول بأن الله لا يكلف نفسا إلا وسعها صحيح، لأن الله لا يطلب منها فوق ما قدر لها، وكذلك الآيات التي تدل على أن للإنسان استطاعة، يمكن اعتبارها استطاعة محددة كمّا وكيفا، والقائلون بالاختيار لا يقولون باستطاعة مطلقة، فيتعين الرأي باستطاعة محدودة، مما يؤدي في نهاية المطاف إلى معنى التيسير، أي أن القول باستطاعة محددة كما وكيفا يعني بالقول "بالتيسير" وهو لا يعني اختيارا بقدر ما يعني جبرا.

وإذا تقرر أن مبدأ الجبر أو القضاء والقدر هو المبدأ المقرر في الكتاب والسنة، فلم يبق علينا إلا أن نبين كيف استطاع بعض علماء المسلمين أن يجدوا أساسا شرعيا لمذهب الاختيار في الإسلام، ومن ثم استطاعوا أن يفلتوا من قبضة مذهب القضاء والقدر.

كان الاعتقاد بالقضاء والقدر العقيدة المسيطرة على عقول المسلمين في القرنين الأول والثاني للهجرة النبوية، والسبب في ذلك أن مشكلة الجبر والاختيار لم تكن مشكلة جديدة بل هي قديمة قدم تاريخ البشرية وقد بحثت عنها الأمم السابقة، فلما جاء الإسلام كان عليه أن يحدد موقفه منها[١]، وقد

---

١ هنا ينبغي أن ننبه إلى أن لا حاجة بنا إلى البحث في أقوال المستشرقين في نشأة البحث عن القضاء والقدر في الإسلام، لأن معظم المستشرقين ذهبوا إلى آراء بعيدة عن الصواب وذلك أنهم يفترضون وجود عوامل خارجية لنشأة هذه الظاهرة في الإسلام، وقد تعرض لآرائهم كل من الدكتور عبد الرحمن بدوي مذاهب الإسلاميين، الجزء الأول ص٩٧، والدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص٢٥١، فمن أراد أن يطلع على تفاصيل أقوالهم فليرجع إلى هذين الكتابين، أما نحن فلا نرى فائدة لذكر أقوالهم هنا وذلك أننا نعتقد أن نشأة هذا التفكير كانت ذاتية في الإسلام، والإسلام حدد من أول وهلة موقفه من هذه القضية، أما محاولة المسلمين من خروج قبضة القضاء والقدر عن طريق إيجاد مذهب الإرادة الحرة فلم يكن الا ردا على الأوضاع السياسية آنذاك.

طرح الصحابة على النبي عددا من الأسئلة تمس هذه القضية بصورة مباشرة أو غير مباشرة، كما تبين لنا من الأحاديث السابقة، وكانت اجابة النبي محمد ﷺ على هذه الأسئلة واضحة وضوح الشمس، فموقفه من هذه القضية موقف القرآن منها، ومن ثم لم يعد هناك مجال للشك لدى الصحابة ومعظم كبار التابعين في أن الإيمان بالقضاء والقدر مبدأ من المبادئ الأساسية التي يقوم عليها الدين الإسلامي.

كان الإيمان بالقضاء والقدر إذن العقيدة الرسمية في القرنين الأول والثان الهجريين، ولما بدأ بعض التابعين البحث في مسألة حرية الإرادة، اعتبر ذلك من قبل الجهات الرسمية في الدولة الإسلامية - أعني الشخصيات التي كانت تتمتع بقدر من السمعة الرفيعة كعبد الله بن عمر والخلفاء كمعاوية بن أبي سفيان وعمر بن عبد العزيز وعبد الملك بن مروان وغيرهم، بدعة مستحدثة، ولذلك يروى عن عبد الله بن عمر لما قيل له: إنه قد ظهر قوم يزعمون أن لا قدر وأن الأمر أنف قال: فإذا لقيتموهم فأخبورهم أني منهم بريء، وأنهم مني برآء، والذي يحلف به عبد الله بن عمر لو كان لأحدهم ملء الأرض ذهبا، فأنفقه في سبيل الله ما قبله الله منه حتى يؤمن بالقدر"[1]، وروي عن نافع أنه قال "جاء رجل إلى ابن عمر، فقال إن فلانا يقرأ عليك السلام - لرجل من أهل الشام - فقال ابن عمر: إنه بلغني أنه قد أحدث التكذيب بالقدر، فإن كان قد أحدث فلا تقرأ مني عليه السلام"[2]، وتذكر المصادر أن معاوية بن أبي سفيان كان أول من دعا إلى الإيمان بالقضاء والقدر[3]، واستند القائلون بهذا

---

١ السبكي، طبقات الشافعية، ج١، ص١٠٦.

٢ أمين، أحمد، فجر الإسلام، ص٢٨٤.

٣ محمود، عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الإسلام، ص١٤٥، والنشار، على، نشأة الفكر الفلسفي، ج ١، ص٣١٤، وجولدتسيهر، العقيدة والشريعة، ص٩٧.

الرأي على ما رواه البخاري قال "كتب معاوية إلى المغيرة: أكتب إلي ما سمعت النبي ﷺ يقول خلف الصلاة، فأملى المغيرة..قال: سمعت النبي ﷺ يقول خلف الصلاة: «لا إله إلا الله وحده لا شريك له أللّهم لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت ولا ينفع ذا الجدِّ منك الجدّ»، وقال ابن جريجٍ أخبرني عبدة أن ورّادا أخبره بهذا ثم وفدت بعدُ إلى معاوية فسمعته يأمر الناس بذلك القول"[1]، وكذلك روي أن عمر بن عبد العزيز امتحن بعض القدريين منهم غيلان الدمشقي، وكتب إلى سائر الأمصار يأمرهم بخلاف ما كان يقولونه[2]

إضافة إلى ما سبق، فيما يتعلق ما قيل عن الأمويين أنهم روجوا القول بالقضاء والقدر، فإن هناك رسالة يقال أن كاتبها عبد الملك بن مروان وهي إلى الحسن البصري[3] ومما جاء فيها "من عبد الملك، أمير المؤمنين، إلى الحسن بن أبي الحسن: سلام عليك. أما بعد.. فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو، وأسأله أن يصلى على محمد عبده ورسوله.

وبعد، فقد بلغ أمير المؤمنين عنك قول في وصف القدر لم يبلغه مثله عن أحد ممن مضى، ولا نعلم أحدا تكلم به ممن أدركنا من الصحابة، ﷺ، كالذي بلغ أمير المؤمنين عنك. ثم أنكر أمير المؤمنين هذا القول من قولك، فاكتب إلى أمير المؤمنين بمذهبك، والذي به تأخذ، أعن أحد من أصحاب رسول الله ﷺ؟.. أم عن رأي رأيته؟..أم عن أمر يعرف تصديقه في

---

١ البخاري، الإمام، صحيح البخاري، كتاب القدر، الحديث رقم ٦١٢٥.

٢ أمين، أحمد، المصدر السابق، ص٢٨٥ - ٢٨٦.

٣ شكك الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢، ص٦٣، في نسبة هذه الرسالة إلى الحسن البصري، ولكن محقق الرسالة وناشرها الدكتور محمد عمارة، يرى أن مصدر ذلك الشبهة ليس إلا الوهم! محمد عمارة، رسائل العدل، ص١٨.

القرآن؟..فإنا لم نسمع في هذا الكلام مجادلا ولا ناطقا قبلك، فحصَّل لأمير المؤمنين رأيك في ذلك وأوضحه".[1]

وبناء على تلك النصوص التي نقلت إلينا كتب التاريخ وكتب الكلام والفرق، يتبين لنا أن الإيمان بالجبر كان العقيدة الوحيدة التي كانت مقبولة لدى المسلمين عامة، وأن القول بحرية الإرادة كان بدعة ظهرت في النصف الأول من القرن الثاني الهجري، وذلك أن كبار علماء المسلمين إبتداء من القرن الأول إلى منتصف القرن الثاني الهجري، كعبد الله بن عمر والأوزاعي (ت١٥٧هـ)، وكذلك الزعماء السياسيون كمعاوية وعمر بن عبد العزيز وعبد الملك بن مروان كانوا كلهم يعتقدون بالجبر ويرون القول بحرية الإرادة دعوة لا صلة لها بالإسلام.

من الواضح إذن أن ما ذهب إليه بعض الدارسين للفكر الإسلامي من أن الأمويين أوجدوا مذهب الجبر لأغراض سياسية رأي يحتاج إلى إعادة النظر فيه، بل الظاهر من النصوص المروية أن الأمويين دعوا إلى الجبر لأنهم كانوا يرون أنها هي العقيدة الإسلامية الصحيحة، كما حاربوا القول بحرية الإرادة لأنهم كانوا يرون أن هذه الدعوة بدعة، أضف إلى ذلك ما كانت تنطوي على هذه الدعوة من أبعاد سياسية لم تكن تلائم سياسة الأمويين، ومما يؤيد أن دعوة الأمويين إلى الجبر كان وراءها دوافع دينية بحتة، موقف عمر بن عبد العزيز من الدعوة إلى الإرادة الحرة، مع ما عرف عنه من تسامع واطلاق للحريات، وكذلك موقف معاوية من الإيمان بالقضاء والقدر المحتوم، وأما ما رواه البخاري من أنه كتب إلى المغيرة يسأله أن يكتب إليه ما كان يقوله النبي دبر كل صلاة، فهذا لا يدل إطلاقا أنه أراد من ذلك فرض الجبر على المسلمين.

---

١ عمارة، محمد، رسائل العدل والتوحيد، ص١١١.

إضافة إلى ذلك فإن الجعد بن درهم (ت١٢٤هـ) وزميله جهم بن صفوان (ت١٢٨هـ) دعيا إلى الجبر، ومن الواضح أن دعوة هذين الرجلين لم تكن سوى امتدادا لمذهب القضاء والقدر الذي كان شائعا في الوسط الإسلامي قبل ظهور مذهب حرية الإرادة، ومن المؤكد أن الجعد وزميله دعيا إلى مذهبهما بدافع ديني على ما يظهر إلا أن هذا لا يمنع أن تكون هناك دوافع أخرى غير دينية، ولم يكن بينهما وبين الأمويين مودة، وقد قتلا فيما بعد على يدهم.

وأما القول بحرية الإرادة فقد ظهر حقا نتيجة للأوضاع السياسية السائدة آنذاك، وكان من الطبيعي أن تكون هذه الدعوة ثورة على العقيدة الرسمية (عقيدة الجبر والتشبيه) التي كانت تتبناها الدولة، وأول إشارة إلى هذه الدعوة نجدها عند الحسن البصرى في رسالته إلى عبد الملك إذ قال فيها "وأعلم يا أمير المؤمنين أن الله لم يجعل الأمور حتما على العباد، ولكن قال: إن فعلتم كذا فعلت بكم كذا، وإن فعلتم كذا فعلت لكم كذا"[١]، وكذلك ما اتفقت عليه كلمة المؤرخين ورواة الحديث من أن معبد الجهني كان أول من نطق بالقدر في الإسلام، ثم أخذ عنه غيلان الدمشقي وأيده المحدث مكحول بن عبد الله الدمشقي (ت١١٦هـ)، وقتادة بن دعامة السدوسي، وكان هؤلاء كلهم، باستثناء الأول الذي اختلفت فيه كلمة العلماء، معارضين للحكم الأموي، بالإضافة إلى هذا العامل السياسي، كان هناك عامل فكرى اعتقادي دفع هؤلاء القائلين بحرية الإرادة الي هذا القول، وهو أنهم لما كانوا معارضين للنظام القائم آنذاك، وكان لديهم إيمان جازم بوجود عدالة إلهية، كان عليهم أن يأتوا بتفسير جديد للعقيدة بحيث يكون هذا

١ عمارة، محمد، رسائل العدل، ص١١٤.

التفسير بديلا للتفسير الحإلى، وهذا التفكير الجديد، وهو الذي عرف فيما بعد "بعلم الكلام" ارتكز على نقطتين أساسيتين:

الأولى: القول بحرية الإرادة الإنسانية، تبريرا للعدالة الالهية المطلقة.

والثانية: نفي التشبيه عن الله، والقول بالتنـــزيه المطلق.

و لم يكن هذا وحده كافيا لإيجاد انقلاب فكري في الحضارة الإسلامية التي مازالت في تلك الفترة في مرحلة النمو، ولكن كان لابد لهذه الدعوة أيضا من إيجاد منهج جديد تسير وفقاً للمبادئ الجديدة التي يدعوا إليها علم الكلام، وكان ذلك المنهج العقلاني الذي اعتمد عليه المتكلمون، وعارضوا به المنهج القديم الذي كان يضع النص قبل كل شيء.

ونخلص مما سبق أن الخلافات العقيدية في الوسط الإسلامي في القرنين الأول والثاني للهجرة أخذت تتجه إلى ناحيتين، الأولى هي تصور المسلمين للذات الإلهية وقد دار حول هذا الاتجاه خلاف تمثل في مذاهب التشبيه والتجسيم والتنـــزيه، أما الاتجاه الثاني فقد كان موضوعه تصور الإنسان للأوامر والنواهي الإلهية ومدى قدرته على تنفيذها، وتمثل هذا الخلاف في مسألتي الجبر والاختيار، فالتشبيه هو إثبات صفات كصفات المخلوقين للخالق، مع القول بأنه ليس كمثله شيء، والجبر، هو مذهب الرعيل الأول من المسلمين، بينما القول بالتنـــزيه المطلق وهو نفي جميع الصفات التي تطلق على المخلوقين عن الخالق، والاعتقاد بحرية الإرادة يمثلان نمطا متطورا لمعتقدات القدماء من المسلمين.[١]

---

١ يلاحظ أن هناك مجموعة من متكلمة الأوائل لا تنطبق عليهم هذه التعميمات، وهؤلاء هم الجبرية المتأخرة كالجعد بن درهم وجهم بن صفوان وأمثالهما، وذلك أنهم جمعوا بين مذهب الجبر ومذهب التنـــزيه المطلق، والسبب في ذلك أن مذهب هذين الرجلين يمثل حلقة وصل بين قدماء الجبرية القائلين

أما الدوافع التي كانت وراء نشأة هذه المعتقدات فمنها ما يبدو دوافع دينية ولكننا نعلم أن ووراءها دوافع أخرى خفية إما سياسية أو اجتماعية، ففي حين بدا أثر العامل الديني واضحا لدى القائلين بالتشبيه أو التجسيم وبالقضاء والقدر المحتومين، فإن أثر العامل السياسي يظهر جليا لدى القائلين بالتنـــزيه المطلق وبحرية الإرادة.

بالقضاء والقدر وبين أصحاب نظرية الإرادة الحرة، فالقول بالجبر هو امتداد لمذهب القدماء والقول بالتنـــزيه ونفي التشبيه يعتبر أساسا لمذهب جديد في التصور للصفات الإلهية في الفكر الإسلامي.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

١. الآلوسي، حسام محي الدين. ١٩٦٧م. *حوار بين الفلاسفة والمتكلمين*. بغداد. مطبعة الزهراء.

٢. ابن تيمية، أحمد. ١٩٨٥م. *موافقة صحيح المعقول لصريح المنقول*. بيروت. الطبعة الأولى. دار الكتب العلمية.

٣. ــــــــــ. بدون تاريخ. *نقض المنطق*. بيروت. دار الكتب العلمية.

٤. ابن جلجل، أبو داود سليمان بن حسان الاندلسي. ١٩٨٥م. *طبقات الأطباء والحكماء*. تحقيق فؤاد سيد. بيروت. الطبعة الثانية. مؤسسة الرسالة.

٥. ابن الجوزية، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن البغدادي. ١٩٨٥م. *كتاب الأذكياء*. بيروت. دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى.

٦. ابن حنين، اسحاق. ١٩٨٥م. *تاريخ الأطباء والفلاسفة*. ضمن كتاب طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل. تحقيق فؤاد سيد. بيروت. الطبعة الثانية. مؤسسة الرسالة.

٧. ابن رجب، أبي الفرج زين الدين عبد الرحمن. بدون تاريخ. *فضل علم السلف على علم الخلف*. القاهرة. مكتبة الكليات الازهرية.

٨. ابن رشد، القاضي ابوالوليد محمد بن أحمد الأندلسي. ١٩٦٨م. *فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال*. مراجعة مصطفى عبد الجواد. مصر. الطبعة الثالثة. المكتبة المحمودية.

٩. ـــــــــ. ١٩٦٨م. *الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة*. مراجعة مصطفى عبد الجواد. مصر. الطبعة الثالثة. المكتبة المحمودية.

١٠. ـــــــــ. ١٩٨٠م. *تهافت التهافت*. تحقيق سليمان دنيا. مصر. الطبعة الثالثة. دار المعارف.

١١. ابن قتيبة. أبي محمد عبد الله بن مسلم. ١٩٨٥م. *الاختلاف في اللفظ، والرد على الجهمية والمشبهة*. بيروت. الطبعة الأولى. دار الكتب العلمية.

١٢. ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن الشيخ صالح.١٤١٢ هـ. *الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة*. تحقيق الدكتور علي بن محمد الدخيل الله. السعودية. الطبعة الثانية. دار العاصمة.

١٣. ابن مسكويه، ابوعلى أحمد. بدون تاريخ. *كتاب الفوز الأصغر*. بيروت. دار مكتبة الحياة.

١٤. ابن ميمون، موسى. بدون تاريخ. *دلالة الحائرين*. تحقيق حسين آتاى. تركيا. المركز الإسلامي للطباعة.

١٥. ابن النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب. ١٩٨٥م. *الفهرست*. تحقيق ناهد عباس. دوحة. الطبعة الأولى. دار قطري بن الفجاءة.

١٦. أبو ريان، محمد على. ١٩٧٣م. *تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام*. بيروت. الطبعة الثانية. دار النهضة العربية.

١٧. أبو زيد، منى أحمد محمد. ١٩٩١م. *مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية، دراسة مقارنة في فكر ابن سينا*. بيروت. الطبعة

الأولى. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.

١٨. أبوزيد، نصر حامد. ١٩٨٣م. *فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي*. بيروت. الطبعة الأولى. دار الوحدة للطباعة والنشر.

١٩. ابوالعطاء، عبد الدائم. ١٩٤٨م. *أهداف الفلسفة الإسلامية، نشأتها وتطورها*. القاهرة. دار الفكر العربي.

٢٠. أبو وافيه، فضل الله. ١٩٧٨م. *الفلسفة الإنسانية في الإسلام*. القاهرة. دار النهضة العربية.

٢١. اسلام، عزمي. بدون تاريخ. *اتجاهات في الفلسفة المعاصرة*. الكويت. وكالة المطبوعات.

٢٢. الأعسم، عبد الأمير. ١٩٨٩م. *المصطلح الفلسفي عند العرب*. القاهرة. الطبعة الثانية. الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٢٣. إقبال، محمد. ١٩٦٨م. *تجديد التفكير الديني في الإسلام*. ترجمة عباس محمود. القاهرة. الطبعة الثانية. مطبعة لجنة التأليف والترجمة.

٢٤. إمام، زكريا بشير.١٩٩١م. *دراسات نقدية في الفلسفة الإسلامية*. الخرطوم. الطبعة الأولى. الدار السودانية للكتب.

٢٥. أمين، أحمد. ١٩٦٥م. *فجر الإسلام*. القاهرة. الطبعة العاشرة. مكتبة النهضة المصرية.

٢٦. أمين، عثمان. ١٩٤٥م. *الفلسفة الرواقية*. القاهرة. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

٢٧. أمين، محمود. ١٩٧٠م. *فلسفة المصادفة*. القاهرة. دار المعارف.

٢٨. الأهواني، أحمد فؤاد.١٩٨٥م. *الكندي فيلسوف العرب*. مصر. مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٢٩. بدوي، عبد الرحمن. ١٩٩٣م. *الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية*. تونس. دار المعارف.

٣٠. ــــــــ. ١٩٩٣م. *من تاريخ الإلحاد في الإسلام*. القاهرة. الطبعة الثانية. سيناء للنشر.

٣١. ــــــــ. ١٩٦٥م. *التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية*. القاهرة. الطبعة الثالثة. دار النهضة المصرية.

٣٢. ــــــــ. ١٩٧٩م. *مدخل جديد إلى الفلسفة*. الكويت. الطبعة الثانية. وكالة المطبوعات

٣٣. ــــــــ. ١٩٧٧م. *الأفلاطونية المحدثة عند العرب*. الكويت. الطبعة الثانية. وكالة المطبوعات.

٣٤. ــــــــ. ١٩٧٧م. *أفلوطين عند العرب*. الكويت. الطبعة الثالثة. وكالة المطبوعات.

٣٥. ــــــــ. ١٩٨٣م. *رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي*. بيروت. الطبعة الثالثة. دار الأندلس.

٣٦. ــــــــ. ١٩٦١م. *الغزالي ومصادره اليونانية*. (نشر ضمن المهرجان الغزالي في دمشق سنة ١٩٦١م. دمشق. المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية.

٣٧. ــــــــــ. ١٩٦٢م. *فلسفة العصور الوسطى*. القاهرة. مكتبة النهضة المصرية.

٣٨. برهيية، أميل. ١٩٨٧م. *تاريخ الفلسفة*. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت. الطبعة الثانية. دار الطليعة للطباعة والنشر.

٣٩. بيصار، محمد. ١٩٧٣م. *الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب*. بيروت. دار الكتاب اللبناني.

٤٠. التكريتي، ناجي. ١٩٨٢م. *الفلسفة الأخلاقية الأفلوطينية عند مفكري الإسلام*. بيروت. الطبعة الثانية، دار الأندلس.

٤١. التوبه، غازي. ١٩٧٧م. *الفكر الإسلامي المعاصر دراسة وتقويم*. بيروت. الطبعة الثالثة. دار القلم.

٤٢. التوحيدي، ابوحيان. ١٩٩٢م. *المقابسات*. تحقيق حسن السندوبي. الكويت. الطبعة الثانية. دار سعاد الصباح.

٤٣. الجر، خليل. ١٩٦٢م. *الفكر الفلسفي في مائة سنة*. بيروت. هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأمريكية.

٤٤. جريشة، على. ١٩٨٦م. *منهج التفكير الإسلامي*. مصر. مكتبة وهبه.

٤٥. جعفر، محمد كمال إبراهيم. ١٩٧٥م. *في الفلسفة الإسلامية، دراسة ونصوص تنشر لأول مرة*. القاهرة. مكتبة دار العلوم.

٤٦. ــــــــــ. ١٩٨٦م. *في الفلسفة الإسلامية*. الكويت. الطبعة الأولى. دار الفلاح.

٤٧. جمعة، محمد لطفي. بدون تاريخ. تاريخ *فلاسفة الإسلام في المشرق*

والمغرب. بيروت. المكتبة العلمية.

٤٨. ــــــــــ. بدون تاريخ. *تاريخ فلاسفة الإسلام*. بيروت. المكتبة العلمية.

٤٩، محمد عزيز. ١٩٨٨م. *ورقات عن فلسفات إسلامية*. المغرب. دار توبقال للنشر.

٥٠. الخطيب، عبد الكريم.١٩٨٣م. *قصة الألوهية بين الفلسفة والدين، الكتاب الأول، الله ذاتا وموضوعا*. القاهرة. الطبعة الثالثة. دار الفكر العربي.

٥١. ــــــــــ. ١٨٦٢م. *قصة الألوهية بين الفلسفة والدين، الكتاب الثاني، الله والإنسان*. القاهرة. الطبعة الأولى. دار الفكر العربي.

٥٢. خميس، سليمان سليمان. ١٩٦٥م. *نهاية الفلسفة الإسلامية في المشرق وبدايتها في المغرب*. القاهرة. دار الطباعة المحمدية.

٥٣. دنيا، سليمان. بدون تاريخ. *الحقيقة في نظر الغزالي*. القاهرة. الطبعة الثاثة. دار المعارف بمصر.

٥٤. دوي، جون. ١٩٢٠م. *تجديد في الفلسفة*. ترجمة أمين مرسي. مصر. مكتبة الأنجلوا.

٥٥. ديورنت، ول. ١٩٨٥م. *قصة الفلسفة*. بيروت. الطبعة الخامسة. مكتبة المعارف.

٥٦. رابوبرات، أ.س. بدون تاريخ. *مباديء الفلسفة*. ترجمة أحمد أمين. القاهرة. الطبعة السابعة. مكتبة النهضة المصرية..

٥٧. الرازي، أبوبكر محمد بن زكريا. ١٩٨٢م. *رسائل فلسفية مضاف إليها قطع من كتبه المفقودة*. تحقيق لجنة احياء التراث العربي. بيروت. الطبعة الخامسة. دار الآفاق الجديدة.

٥٨. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب ١٩٩٢م. *المناظرات*. تحقيق عامر تامر. بيروت. الطبعة الأولى. مؤسسة عز الدين للطباعة.

٥٩. ــــــــ. ١٩٨٧م. *محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين*. مراجعة طه عبد الرؤوف. مصر. مكتبة الكليات الأزهرية.

٦٠. ــــــــ. بدون تاريخ. *كتاب النفس والروح وشرح قواهما*. تحقيق محمد صغير حسن. باكستان. مطبوعات معهد الأبحاث الإسلامية.

٦١. ــــــــ. ١٩٣٥م. *كتاب الأربعين في أصول الدين*. حيدر أباد.

٦٢. راسل، برتراند. ١٩٨٣م. حكمة *الغرب*. ترجمة فؤاد زكريا. الكويت. مطابع الرسالة.

٦٣. زكريا، فؤاد. ١٩٨٨م. *أفاق الفلسفة*. لبنان. الطبعة الأولى. دار التنوير.

٦٤. الزُّنيدي، عبدالرحمن بن زيد.١٩٩٢م. مصادر *المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، دراسة نقدية في ضوء الإسلام*. الرياض. الطبعة الأولى. مكتبة المؤيد.

٦٥. زيدان، محمود. ١٩٨٩م. *نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين*. بيروت. الطبعة الأولى. دار النهضة العربية.

٦٦. زيدان، محمود فهمي. ١٩٨٢م. *من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية*. بيروت. دار النهضة العربية.

٦٧. سالم، عزمي نظمي. بدون تاريخ. *تاريخ الفلسفة*. الإسكندرية. مؤسسة شباب الجماعة للطباعة والنشر.

٦٨. سورديل، دومينيك. ١٩٨٣م. *الإسلام في القرون الوسطى*. ترجمة على المقلد. بيروت. الطبعة الأولى. دار التنوير.

٦٩. سعادة، رضا. ١٩٨١م. *مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي والخواجه زاده*. بيروت. الطبعة الأولى. بدون ذكر المطبعة.

٧٠. السيد البطليوسي، محمد بن عبد الله. ١٩٨٨م. *الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة*. تقديم عبد الكريم الباقي. دمشق. الطبعة الأولى. دار الفكر.

٧١. شاخت وبوزوروث. ١٩٨٨م. *تراث الإسلام*. ترجمة حسين مؤنس وآخرون. الكويت. الطبعة الثانية. المجلس الوطني للثقافة والفنون.

٧٢. شلق، على. ١٩٨٥م. *العقل الفلسفي في الإسلام، الفرق والأحكام*. بيروت. الطبعة الأولى. دار المدى للطباعة والنشر.

٧٣. الشمالي، عبده. ١٩٧٩م. *دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها*. بيروت. الطبعة الخامسة. دار الصادر.

٧٤. الشهرستاني، أبي الفتح محمد عبد الكريم. ١٩٨٤م. *الملل والنحل*. تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل. بيروت. دار الفكر.

٧٥. الشيباني، عمر محمد التونيسي. ١٩٩٠م. *مقدمة في الفلسفة الإسلامية*. الدار العربية للكتاب.

٧٦. الصايم، محمد ١٩٨٨م. *قيمة العقل في الإسلام*. تقديم يوسف البدري. القاهرة. مكتبة الزهراء.

٧٧. صبحي، أحمد محمود. ١٩٦٩م. *الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، العقليون والذوقيون أو النظر والعمل*. القاهرة. دار المعارف.

٧٨. الصدر، رضا. ١٩٨٦م. *الفلسفة العليا*. بيروت. الطبعة الأولى. دار الكتاب اللبناني.

٧٩. الصدر، محمد باقر. ١٣٧٩هـ *فلسفتنا*. نجف. دار التعارف.

٨٠. صليبا، جميل. ١٩٨٣م. *من أفلاطون إلى ابن سينا، محاضرات في الفلسفة العربية*. بيروت. الطبعة الثالثة. دار الأندلس.

٨١. الطويل، توفيق. ١٩٩٠م. *أسس الفلسفة*. القاهرة. الطبعة الحادية عشرة. دار النهضة العربية.

٨٢. ______. ١٩٦٧م. *الفلسفة الخلقية، نشأتها وتطورها*. القاهرة. الطبعة الثانية. دار النهضة العربية.

٨٣. ______. ١٩٦٨م. *العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي ودراسات علمية أخرى*. القاهرة. دار النهضة العربية.

٨٤. عبد الجبار بن أحمد.١٩٦٥م. شرح *الأصول الخمسة*. تحقيق عبد الكريم عثمان. القاهرة. الطبعة الأولى. مكتبة وهبة.

٨٥. عبد الرازق، مصطفى. ١٩٦٦م. *تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية*.

القاهرة. لجنة التأليف والترجمة والنشر.

٨٦. عبد اللطيف، محمد. ١٩٧٨م. *دراسات في الفلسفة الإسلامية*. القاهرة. مكتبة النهضة المصرية.

٨٧. عبد المعطي، على. ١٩٩١م. *المدخل إلى الفلسفة*. الاسكندرية. دار المعرفة الجامعية.

٨٨. العبيدي، حسن مجيد.١٩٨٧م. *نظرية المكان في فلسفة ابن سينا*. مراجعة عبد الأمير الأعسم. بغداد. الطبعة الأولى. دار الشؤون الثقافية.

٨٩. العثماني، عبد الكريم. ١٩٨١م. *الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص*. مصر. الطبعة الثانية. مكتبة وهبه.

٩٠. العراقي، عاطف. ١٩٨٣م. *تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية*. القاهرة. الطبعة الخامسة. دار المعارف.

٩١. ـــــــــــ. ١٩٨٣م. *الفلسفة الطبيعة عند ابن سينا*. القاهرة. الطبعة الثانية. دار المعارف.

٩٢. عرفان، عبد الحميد. ١٩٨٤م. *الفلسفة الإسلامية، دراسة ونقد*. بيروت. الطبعة الثانية. مؤسسة الرسالة.

٩٣. عرقسوسي، محمد خير حسن و حسن ملا عثمان. ١٩٨٢م. *ابن سينا والنفس الإنسانية*. بيروت. الطبعة الأولى. مؤسسة الرسالة.

٩٤. العزي، م. م. ١٩٧١م. *الله والإنسان والمادة في نظرية الإثبات*. بيروت. مطبعة الأنصار.

٩٥. العقاد، عباس محمود. بدون تاريخ. *التفكير فريضة إسلامية*. بيروت. المكتبة العصرية.

٩٦. ـــــــــ. ١٩٦٦م. *الفلسفة القرآنية*. القاهرة. دار الهلال.

٩٧. العوا، عادل. ١٩٨٧م. *المعتزلة الفكر الحر*. دمشق. الطبعة الأولى. الأهلي للطباعة.

٩٨. العودة، الشيخ سلمان بن فهد.١٤٠٩هـ. *حوار هادئ مع محمد الغزالي*. السعودية. الرياسة العامة لإدارات البحوث العلمية. الطبعة الأولى.

٩٩. الغزالي، الإمام أبوحامد محمد. ١٩٨٨م. مجموعة *رسائل الإمام الغزالي*. بيروت. الطبعة الأولى. دار الكتب العلمية.

١٠٠. ـــــــــ. ١٩٨٨م. *كتاب الأربعين في أصول الدين*. بيروت. دار الجيل.

١٠١. ـــــــــ. بدون تاريخ. *معيار العلم في فن المنطق*. بيروت. دار الأندلس.

١٠٢. ـــــــــ. ١٩٥٥م. *تهافت الفلاسفة*. تحقيق سليمان دنيا. مصر. الطبعة الثانية. دار المعارف.

١٠٣. ـــــــــ. ١٩٨٣م. *المنقذ من الضلال*. تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود. القاهرة. الطبعة الخامسة.

١٠٤. ـــــــــ. ١٩٦١م. *مقاصد الفلاسفة*. تحقيق سليمان دنيا. سلسلة ذخائر العرب.

١٠٥. ـــــــــ. ١٩٥٩م. *القسطاس المستقيم*. تحقيق الأب فكتور شلحت اليسوعي. بيروت. الطبعة الأولى. المطبعة الكاثوليكية.

١٠٦. ـــــــــ. ١٩٦٤م. *ميزان العمل*. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة. الطبعة الأولى. دار المعارف بمصر.

١٠٧. ـــــــــ. ١٩٨٦م. *شرف العقل وماهيته*، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية

١٠٨. غلاب، محمد. بدون تاريخ. *المعرفة عند مفكري المسلمين*. مراجعة عباس محمود العقاد. مصر. الدار المصرية للتأليف والترجمة.

١٠٩. الفاخوري، حنا وخليل الجر. ١٩٦٣م. *تاريخ الفلسفة العربية*. بيروت. مؤسسة بدران.

١١٠. الفارابي، أبو نصر. ١٩٨٦م. تحصيل السعادة. بيروت. الطبعة الخامسة. دار المشرق.

١١١. ـــــــــ. ١٩٨٧م. *رسالتان فلسفيتان*. تحقيق و تقديم جعفر آل ياسين. بيروت. دار المناهل.

١١٢. ـــــــــ. ١٩٨٨م. *التعليقات*. تحقيق جعفر آل ياسين. بيروت. دار المناهل.

١١٣. ـــــــــ. ١٩٨٥م. *التنبيه على سبيل السعادة*. تحقيق جعفر آل ياسين. بيروت. الطبعة الأولى. دار المناهل.

١١٤. ـــــــــ. ١٩٦١م. *فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الذي منه ابتدأ وإليه انتهى*. تحقيق محسن

مهدي. بيروت. دار مجلة الشعر.

١١٥. ـــــــــ. ١٩٦٠م. *شرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبارة*. تقديم ولهلم كوتس اليسوعي وستانلي مارو اليسوعي. بيروت. المطبعة الكاثوليكية.

١١٦. ـــــــــ. ١٩٦٠م. *الجمع بين رأيي الحكيمين*. تحقيق ألبير نصر نادر. بيروت. الطبعة الأولى. المطبعة الكاثوليكية.

١١٧. ـــــــــ. ١٩٦٨م. *آراء أهل المدينة الفاضلة*. تقديم وتعليف ألبير نصر نادر. بيروت. الطبعة الثانية. دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية).

١١٨. ـــــــــ. ١٩٥٠م. *رسالة لأبي نصر الفارابي في الخلاء*. نشرها نجاتي لوغال وآيدين صابيلى. أنقره. مطبعة جامعة أنقره.

١١٩. ـــــــــ. ١٩٧٠م. *كتاب الحروف*. تحقيق محسن مهدي. بيروت. دار المشرق.

١٢٠. الفاضل، داود على. بدون تاريخ. *محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام*. بيروت. دار الفكر.

١٢١. فالتزر .ر (R. Waltzer). ١٩٨٢م. *أفلاطون، تصوره لإله واحد ونظرة المسلمين في فلسفته*. ترجمة إبراهيم خورشيد وآخرون. بيروت. الطبعة الأولى. دار الكتاب اللبناني.

١٢٢. فرغل، يحيى هاشم. ١٩٨٠م. *الإسلام وفلسفة التسليم*. ابوظبي. مكتبة المكتبة.

١٢٣. ــــــــ. ١٩٨٦م. *بحوث في الفلسفة*. القاهرة. بدون ذكر جهة الطبع.

١٢٤. ــــــــ. ١٩٧٣م. *تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون*. بيروت. الطبعة الرابعة. دار العلم للملايين.

١٢٥. الفيومي، محمد إبراهيم. ١٩٨٩م. *المدرسة الفلسفية في الإسلام، عرض نقدي لفلسفة الكندي والفارابي وابن سينا*. مصر. دار الثقافة للنشر.

١٢٦. قاسم، محمود. ١٩٦٧م. *فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، محاضرات عامة*. الخرطوم. جامعة أم الدرمان الإسلامية.

١٢٧. قريب الله، حسن الشيخ الفاتح. ١٩٩١م. *الحياة الفكرية في ضوء الفلسفة الإسلامية*. بيروت. الطبعة الأولى. دار الجيل.

١٢٨. قمير، يوحنا. ١٩٦٨م. *فلاسفة العرب، ابن رشد، دراسة مختارات*. بيروت. الطبعة الثالثة. دار المشرق.

١٢٩. ــــــــ. ١٩٦٥م. *فلاسفة العرب، الغزالي، دراسة مختارة*. بيروت. الطبعة الثالثة. منشورات المطبعة الكاثوليكية.

١٣٠. ــــــــ. ١٩٦٨م. *فلاسفة العرب، ابن سينا*. بيروت. الطبعة الثانية. دار المشرق.

١٣١. ــــــــ. ١٩٦٨م. *فلاسفة العرب، الفارابي، دراسة مختارات*. بيروت. الطبعة الثانية. دار المشرق.

١٣٢. ــــــــ. ١٩٥٤م. *فلاسفة العرب، الكندي، دراسة مختارات*.

بيروت. المطبعة الكاثوليكية.

١٣٣. كاردوفو، البارون. ١٩٨٤م. *الغزالي*. ترجمة عادل زعيتر. بيروت. الطبعة الثانية. المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

١٣٤. كحالة، عمر. ١٩٧٤م. *الفلسفة الإسلامية وملحقاتها*. دمشق. سورية.

١٣٥. الكردي، راجح عبد الحميد. ١٩٩٢م. *نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة*. الرياض. الطبعة الأولى. مكتبة المؤيد.

١٣٦. كرم، يوسف. ١٩٦٦م. *تاريخ الفلسفة الحديثة*. القاهرة. الطبعة الرابعة. دار المعارف.

١٣٧. ــــــــــ. ١٩٦٦م. *تاريخ الفلسفة الحديثة*. القاهرة. الطبعة الرابعة. دار المعارف بمصر.

١٣٨. ــــــــــ. بدون تاريخ. *العقل والوجود*. القاهرة. الطبعة الثالثة. دار المعارف بمصر.

١٣٩. ــــــــــ. بدون تاريخ. *تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط*. القاهرة. الطبعة الثانية. دار المعارف بمصر.

١٤٠. كريسوف، أندريه. ١٩٧٩م. *المشكلة الأخلاقية والفلاسفة*. ترجمة عبد الحليم محمود. القاهرة. دار الشعب.

١٤١. كمونه، سعيد بن منصور. ١٩٨٢م. *الجديد في الحكمة*. تحقيق حميد مرعيد. بغداد. مطبعة جامعة بغداد.

١٤٢. المحاسبي، الحارث ابن اسد. ١٩٨٢م. *العقل وفهم القرآن*. الطبعة الثانية. دار الكندي.

١٤٣. ــــــــــ. ١٩٨٦م. *شرف العقل وماهيته*. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. بيروت. الطبعة الأولى. دار الكتب العلمية.

١٤٤. ــــــــــ. ١٩٨٨م. *رسائل المسترشدين*. تحقيق عبد الفتاح ابوغدة. القاهرة. الطبعة الخامسة. دار السلام للطباعة.

١٤٥. ــــــــــ. ١٩٨٦م. *شرف العقل وماهيته*. تحقيق مصطفي عبد القادر عطا. بيروت. الطبعة الأولى. دار الكتب العلمية.

١٤٦. محمود، زكي نجيب و أحمد أمين. ١٩٣٥م. *قصة الفلسفة اليونانية*. القاهرة. دار النهضة العربية.

١٤٧. محمود، عبد الحكيم. ١٩٦٤م. *فلسفة ابن طفيل ورسالته حي ابن يقظان*. القاهرة. الطبعة الثانية. مكتبة الأنجلو المصرية.

١٤٨. محمود، عبد القادر. ١٩٨٦م. *الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث*. القاهرة. الطبعة الثانية. الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١٤٩. ــــــــــ. ١٩٦٦-٦٧م. *فلسفة الصوفية في الإسلام، مصادرها ونظرياتها ومكانتها من الدين والحياة*. القاهرة. الطبعة الأولى. دار الفكر العربي.

١٥٠. مرتضى، بسام. ١٩٨٠م. *فلسفات إسلامية*. بيروت. دار الكتاب الإسلامية.

١٥١. مطر، أميرة حلمي. ١٩٧٧م. *الفلسفة عند اليونان*. القاهرة. دار النهضة العربية.

١٥٢. مرحبا، محمد عبد الرحمن. ١٩٩٣م. *خطاب الفلسفة العربية الإسلامية، النشأة والتطور والنضوج*. بيروت. الطبعة الأولى. مؤسسة عزالدين للنشر.

١٥٣. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. بدون تاريخ. *في الفكر الفلسفي*. مكتبة المستلات. حزمه رقم ٥. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

١٥٤. مكرم، عبد العال سالم.١٩٨٢م. *الفكر الإسلامي بين العقل والوحي*. بيروت. الطبعة الأولى. دار الشروق.

١٥٥. المكناسي، أحمد بن محمد بن محمد بن يعقوب. ١٨٩٦م. *فلسة التوحيد، أشرف المقاصد في شرح المقاصد، وبهامشه شرح المقاصد*، لسعد الدين التفتازاني. القاهرة. المطبعة الخيرة.

١٥٦. موسى، محمد يوسف. ١٩٦٣م. *فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية مع منالة في الأخلاق في الجاهلية والإسلام قبل عصر الفلسفة*. القاهرة. الطبعة الثالثة. مؤسسة الخانجي.

١٥٧. نجار، رمزي. بدون تاريخ. *الفلسفة العربية عبر التاريخ*. بيروت. دار الآفاق الجديدة.

١٥٨. النشار، علي سامي. ١٩٦٥م. *مناهج البحث عند مفكري الإسلام و اكتشاف المنهج العلمي عند المسلمين*. القاهرة. الطبعة الثانية. دار المعارف المصرية.

١٥٩. ــــــــــ. ١٩٦٥م. *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام*. القاهرة. الطبعة الثانية. دار المعارف المصرية.

١٦٠. النشار، على سامي وعباس شربيني. ١٩٧٤م. *فيدون وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط*. ترجمة علي سامي النشار و عباس شربيني. القاهرة. دار المعارف بمصر.

١٦١. نعيم، محمد السيد وعوض الله جاد حجازي. ١٩٥٩م. *الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية*. القاهرة. دار الطباعة المحمدية.

١٦٢. هويدي، يحيى. ١٩٧٢م. *دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية*. القاهرة. دار النهضة العربية.

١٦٣. ولى، عبد الرحمن شاه. ١٩٧٤م. *الكندي وآراءه الفلسفية*. باكستان. الطبعة الأولى. مجمع البحوث الإسلامية.

١٦٤. ياجن، مقداد. ١٩٩١م. *معالم منهج التجديد في الفلسفة الإسلامية*. الرياض. الطبعة الثانية. عالم الكتب.

165. Ansari, M. Abdul Haq. 1964. *The Ethical Philosophy of Miskawaih*. Aligarh (India). The Aligarh Muslim University Press.

166. Ayer. A.J. 1973. *The central questions of philosophy*. Penguin Books.

167. Bello, Iysa A. 1989. *The Medival Islamic Controversy Between philosophy and orthodoxy: Ijma' and Ta'wil in the conflict between al-Ghazali and ibn Rushd*. Leiden. E. J. Brill.

168. Bertrand, Russel. 1979. *History of Western Philosophy*. London. 2nd ed. Unwin Paperbacks.

169. Corbin, Henry. 1993. *History of Islamic philosophy*. London. Kegan paul international.

170. De Lacy O'Leary, D. D. 1954. *Arabic thought and Its palce in History*. London. Butter and Tanner Ltd.

171. Deboer. T. J. 1983. The history of philosophy in Islam. Translated by Edward R. Jones. Cosmo Publications.

172. Fakhry, Majid. 1983. *A History of Islamic Philosophy*. London. 2nd ed. Longman.

173. Hourani, george Fadlo. 1975. *Essays on Islamic Philosophy and Science*. N.Y. New York University Press.

174. Ha'iri Yazdi, Mahdi. 1992. *The Principles of Epistemology in Islamic philosophy: Knowledge by presence*. Albany. State Univertist press.

175. Hawking, Stephen W. *A Brief History of Time*, From the Big Bang to The Black Holes, Bantam Books, N. Y 1989, P.57

176. Hoodboy, Science in the Muslim World, Croom Helm Ltd. 1988, P. 190

177. Khan, Ali Mahdi. 1947. *The elements of Islamic philosophy*. Sh. Mohammed Ashraf. Lahor. Pakistan.

178. Leaman, Oliver. 1985. *An Introduction to medival Islamic philosophy*. England. Cambridge University Press.

179. Morewadge, Parviz. 1979. *Islamic Philosophical Theology*. Albany. State University of New York press.

180. Muslehuddin, Mohannad. 1984. *Morality its Concept and Role in Islamic Order*. Lahor. Pakistan. 2nd Ed. Ashfaq Mirza.

181. Nasr, seyyed Hossein. 1995. *The History of Islamic Philosophy*. London. Routledge.

182. Peters, F. E. 1968. *Aristotale and the Arabs: The Aristotelian tredition in Islam*. N.Y. New York University Press.

183. Quasim, Mohammad Abul. 1973. *The Ethics of Al-Ghazali – A Composite Ethics in Islam*. Petaling Jaya. Central Printing Send. Bhd.

184. Stern S. M. 1983. *Medieval Arabic and Hebrew Thought*. London. F. W. Zimmermann, Variorum Peprints.

185. Shehadi, fadlou Albert, 1982. *Metaphisics in Islamic Philosophy*. Delmar. N.Y. Caravan Books.

186. Schilpp, Paul Arthur, *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Ed, Cambridge University Press, London, 1887, VII, P22

187. Shiekh, M. Saeed. 1962. *Islamic Philosophy*. London. Octagon press.

188. Walzer, Richard. 1962. *Greek into Arabic, Essays on Islamic Philosophy*. London. Percy Lund Humphries & Co. Ltd.

189. Watt, M. Montgomery. 1979. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh. Edinburge University press.

المؤلف في سطور

الدكتور حرسي محمد هيلوله

- ولد في مقديشو - بتاريخ ١٩٦٢/١٢/٦م.
- تخرج من معهد المعلمين بمقديشو عام ١٩٧٨م.
- عمل في وزارة التربية بجمهورية الصومال ودرّس في المدارس الابتدائية والإعدادية ما بين عامي ١٩٧٨م إلى ١٩٨٣م.
- حصل على جائزة الدولة التي كان يمنحها الاتحاد العام للعمال في الصومال لأفضل المدرسين أداء في مجال التدريس عام ١٩٨٢م.
- حصل على منحة دراسية من الحكومة الصومالية إلى الأردن عام ١٩٨٣م.
- حصل على دبلوم في الدراسات الإسلامية من كلية العلوم الإسلامية التابعة لوزارة الأوقاف في الأردن عام ١٩٨٧م.
- حصل على بكالوريوس في الأدب العربي والفلسفة من كلية الآداب، الجامعة الأردنية في عمّان عام ١٩٩١م.
- حصل على درجة الماجستير في العقيدة والفلسفة من الجامعة الوطنية في ماليزيا عام ١٩٩٥م.
- حصل على درجة الدكتوراه في العقيدة والفلسفة من الجامعة الوطنية بماليزيا عام ٢٠٠٠م.
- عمل محاضرا في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، والمعهد الإسلامي في سلطنة بروناي، وجامعة بروناي دار السلام.
- يعمل الآن محاضرا في كلية الدعوة والإدارة الإسلامية، جامعة العلوم الإسلامية بماليزيا.
- صدرت له دراسات وأبحاث باللغة العربية والإنجليزية والصومالية: (وضعنا قائمة لهذه الدراسات في الصفحة الأخيرة من هذا الكتاب).
- ولمزيد من المعلومات يمكن للقراء الكرام التواصل مع المؤلف عبر الآتي:

أ. موقع المؤلف في الإنترنت http://www.2garre.com

ب. البريد الإلكتروني hersi@2garre.com

كتب وأبحاث للمؤلف

⊙ الكتب

١. السلفية الوهابية بين مؤيديها ومنتقديها، مطابع بروناي، ١٩٩٦م.

٢. دراسات في التصوف والأخلاق وعلم الكلام، دار فجر للطباعة، ٢٠٠٢م.

٣. علم العقائد عند المسلمين، دراسة حديثة ومقارنة، دار فجر للطباعة، ماليزيا ٢٠٠٣م.

٤. أصول العقيدة الإسلامية، في ضوء منهج أهل السنة، دار التجديد، ٢٠٠٣م.

٥. مشكلات الفلسفة الإسلامية، دراسة في المفهوم والمنهج، تحت الطبع.

٦. رئيس تحرير كتاب كلية الدعوة عام٢٠٠٢م: الدعوة الإسلامية في عصر تكنولوجيا المعلومات، مطبعة أ.ج. غرافيك، ٢٠٠٣م.

٧. رئيس تحرير كتاب كلية الدعوة عام٢٠٠٣م: اللغة والدراسات الإسلامية، مطبعة أ.ج. غرافيك، ٢٠٠٣م.

⊙ الترجمة

١. الترجمة الصومالية لكتاب "كليله ودمنه" الجريدة الإلكترونية الصومالية، عام ١٩٩٨م.

٢. الترجمة الصومالية لكتاب "العقيدة الطحاوية" الجريدة الإلكترونية الصومالية، عام ١٩٩٩م.

٣. الترجمة الصومالية لـــ"كتاب التوحيد" للشيخ محمد عبد الوهاب، الجريدة الإلكترونية الصومالية، ١٩٩٨م.

٤. بالإضافة إلى ذلك قام المؤلف بترجمة تقارير الأمم المتحدة عن الصومال عام ١٩٩٨ و١٩٩٩م إلى اللغة الصومالية.

⊙ الأبحاث والمقالات

١. حركات التخريب والتعصب القبلي في الصومال، جريدة اللواء الأسبوعية، عمّان - الأردن ٢٠/١٢/١٩٨٩م.

٢. هل يتحول المسلمون الصوماليون إلى النصرانية، جريدة اللواء الأسبوعية، عمّان - الأردن ٢٠/٦/١٩٩٠م.

٣. إفريقيا والفلسفات السياسية الفاسدة، جريدة اللواء الأسبوعية، عمّان - الأردن ١٩/٩/١٩٩١م.

٤. توقعات لمستقبل جمهورية أرض الصومال المزعومة، جريدة اللواء الأسبوعية، عمّان - الأردن ٢٨/٨/١٩٩١م.

٥. دعوة إلى دراسة تاريخ الفكر السلفي، جريدة اللواء الأسبوعية، عمّان - الأردن ١٩٩١/١١/٢٧م.

٦. Relief for Somalia Now - Cenpeace, Malaysia, 1995

٧. Learning Arabic - Ministry of Education, Brunei, 1997

٨. الخلاف في تجريد التوحيد بين السلفيين ومخالفيهم، مجلة إسلاميات، الجامعة الوطنية بماليزيا ١٩٩٩م.

٨. نحو منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية، مجلة كلية الدعوة، جامعة العلوم الإسلامية بماليزيا ٢٠٠٢م.

٩. التقليد والحيل في الفلسفة الإسلامية، مجلة "علوم إسلامية الدولية"، جامعة كويم، ٢٠٠٣م.

١٠. الفكر الحركي الإسلامي، من الإنحراف الديني إلى الإرهاب الدولي، كتاب كلية الدعوة والإدارة الإسلامية، جامعة كويم، ٢٠٠٣م.

١١. الدعوة الإسلامية وسيلة أم غاية لدي الحركات الإسلامية المعاصرة؟ ندوة الدعوة الإسلامية، كلية الدعوة والإدارة الإسلامية، ٢٠٠٢م.

١٢. إشكاليات عقدية في طريق الداعي المسلم المعاصر، ندوة كلية الدعوة ، ٢٠٠٣م.

١٣. The Concept of Worship in Islam: A study on selected theological parameters, faculty of dakwah and Islamic Management yearly book University KUIM 2003.

هذا الكتاب

يحلل هذا الكتاب جدل الخلافات الفكرية لدى علماء المسلمين بعمق ووضوح. مبينا ظهور الخلافات الفكرية في الوسط الإسلامي نتيجة لمواقف الفرق الإسلامية من العقل. وقد لعبت الاتجاهات الفكرية دورا مهما في تحديد موقف كل فريق من مكانة العقل.

وقد بلغت حركة العقل أو العقلانية في تلك المرحلة من تاريخ الحضارة الإسلامية طور البحث عن الذات من عمرها، أو ما يمكن أن يطلق عليه طور الصراع من أجل البقاء.

وبذلك أصبحت مواقف الفرق الإسلامية - من المذاهب الفقهية والتيارات الفكرية الأخرى - تشكل النواة الأولى لنشأة الخلافات الفكرية في الساحة الإسلامية، والتي تطورت من مجرد خلافات اجتهادية إلى خلافات في الفكر والاقتصاد والسياسة، وامتد أثرها فيما بعد إلى مجال الخلافات العقدية.

وقد ازدهرت الحركة الفكرية وبلغت أوجها بين علماء المسلمين في طورها الثاني من عمر حركة العقل في الحضارة الإسلامية لتصل بالفكر الإسلامي إلى طور النضج والتهيؤ إلى درجة القدرة على التعامل مع المجردات العقلية.